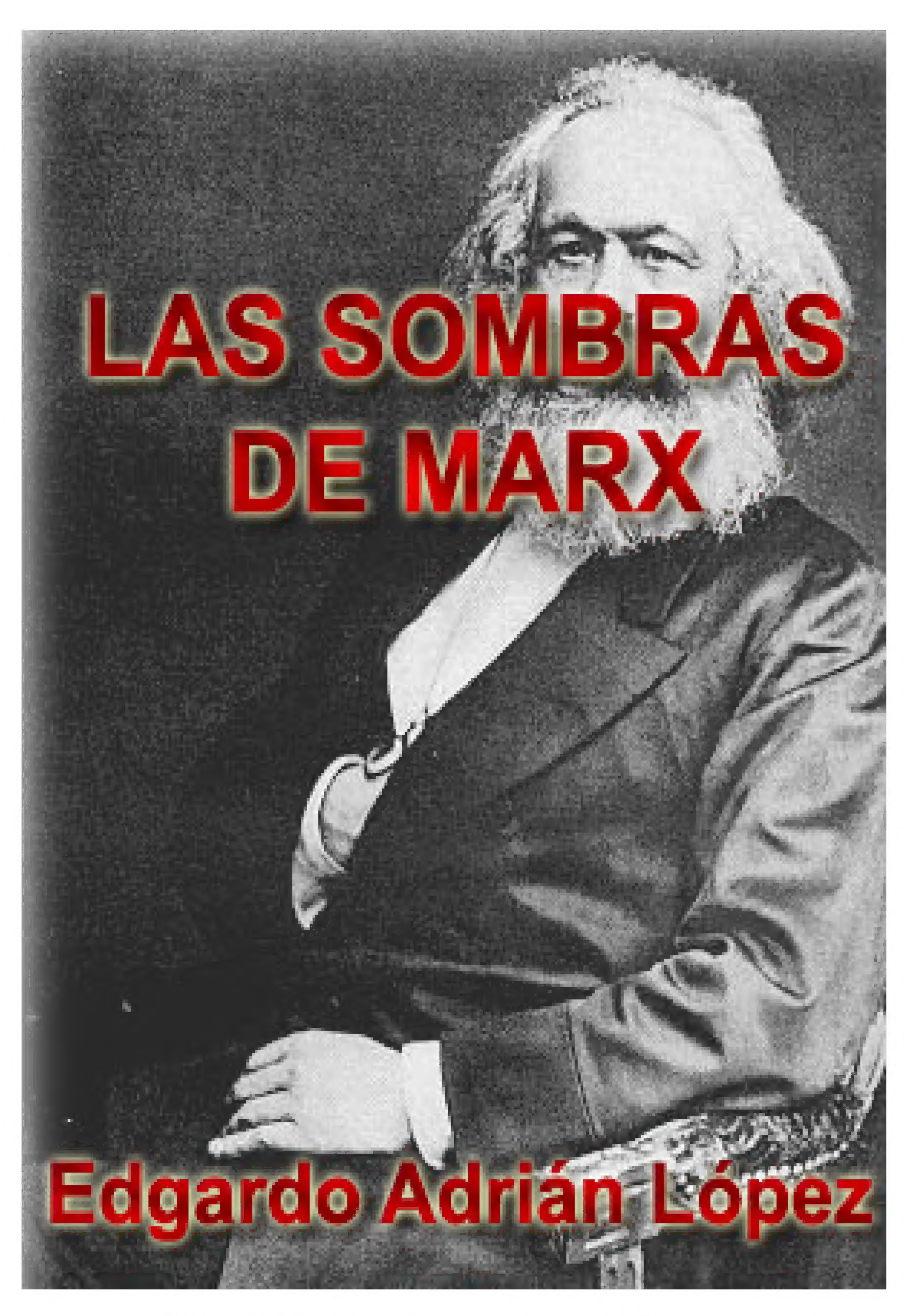
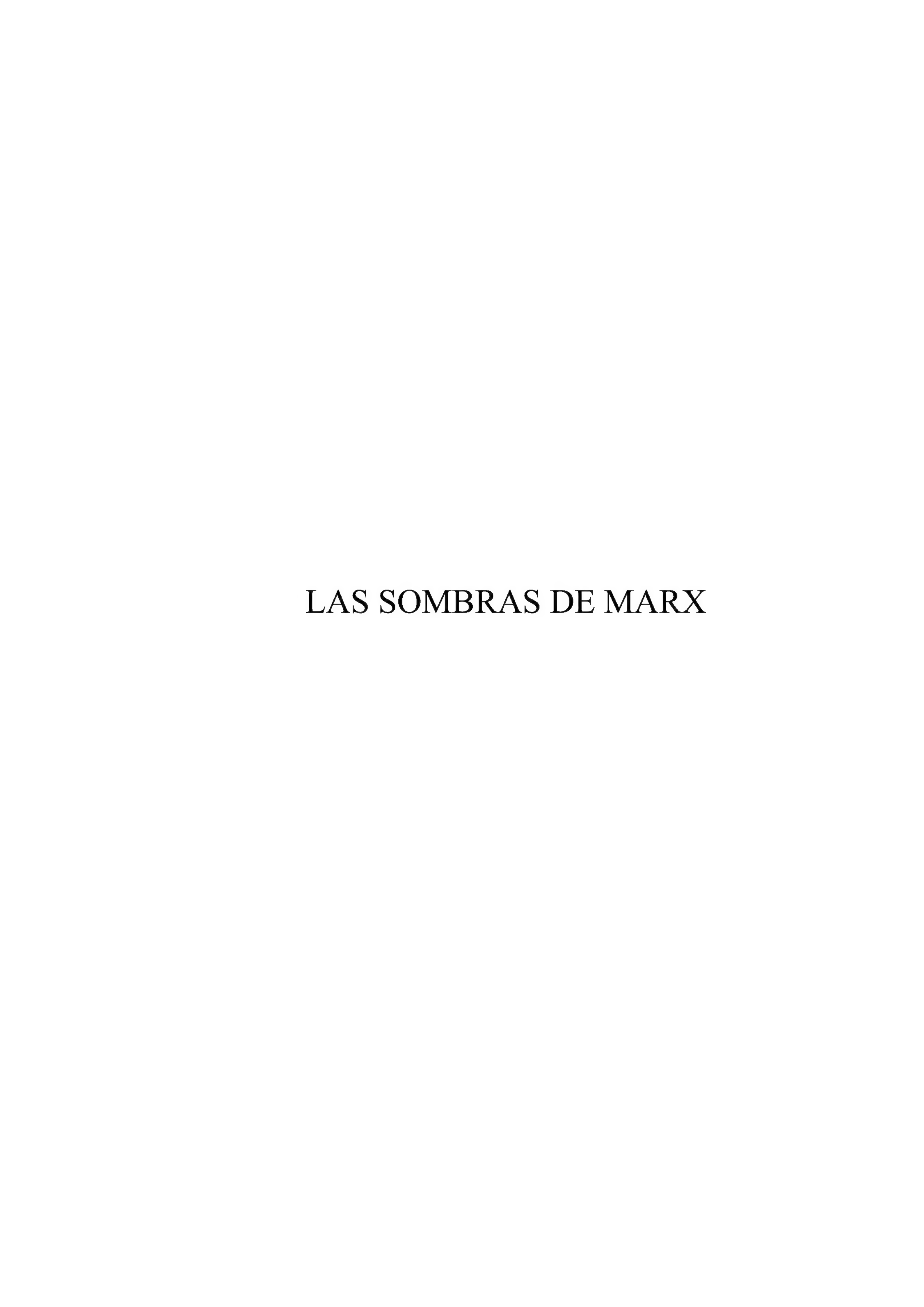


ISBN – 13: 978 – 84 – 691 – 6568 – 3, con depósito legal en la *Biblioteca Nacional de España* Nº 08/88735. Grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España.



LAS SOMBRAS DE MARX

LAS SOMBRAS DE MARX

Dr. Edgardo Adrián López

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta

2008

SECCIÓN I

LA DIALECTICA BASE-SUPERESTRUCTURA

“(*Gritábamos*) ‘*revolución*’ ...
y la revolución era la sola tierra firme ...
¿... (*No*) *ves a mis compañeros*
volar ...?
¿Estás despierto para que sigamos
diciendo ‘*no*’?”

Juan Gelman

CIRCUNLOQUIOS

“*Nuestro destino es ser malinterpretados*”

Johann Goethe

Escribir, acercar –la silueta de Marx en un principio que ritma sus soles desapropiando el habla el yo que habla Plegar el sí mismo en dirección al otro y escenificar un comentario vinculado con un muerto que llama a la puerta, multiplicando los efectos del lenguaje. Sólo mediante esta sumatoria o gramática se podría “regular” a cierta distancia la figura del otro, los otros del otro el “alter ego” del otro, la noche gris de su voz/ sus voces sin reducirlo a un único código o estrategia,

dejándolo
adoptar posiciones, siempre que la “s” marcase la pluralidad
la heterotopía el movimiento constante –sus sombras (esta escritura sufrida, las/timada, que padeció los embates de la vida, las instituciones, “ausenta” en sus ritmos los que tendría que “puntuar” sus palpitaciones, errando a propósito...). Pero lo que enfrenta a la *Identidad*, a la pulsión de Identidad, es decir, el otro, el no-otro, es tanto más huidizo, tanto más inapresable cuanto la brisa de su transitar empuja hacia la deconstrucción
de lo dado. El saber crítico del fantasma-otro, lo convierte en algo ambiguo respecto a un glosar su firma, a un discurso sobre él, puesto que
aquella radicalidad
lo ubica en un más allá. Y
nos/ otros, al pensar esa frontera, podemos intentar
despojarlo
de su locura, aunque no esté -desquiciado. Cervantes (1994 b: 1110) advertirá entonces:

“... *Dios os perdone el agravio que habéis hecho al mundo en querer volver cuerdo al más gracioso loco* ...”; que se disculpe el haber “anhelado” poner en lenguaje la “insania” del que habla (de la) revolución. El querer, sin desearlo conscientemente porque es una condición de abordaje, sistema-
tizar el ser/desvío, el ser-límite la cornisa de ser/ otro –del otro Marx, ese desconocido.

La lógica extraña de la literatura, acaso, podría articular sentencias punzantes que, por su brevedad, por su potencia intempestiva, hiciera viable la aparición de la diferencia que viene
con los espectros, con las hadas, con los duendes. hubiera suspirado imaginar con Goethe, para expresar lo inexpresable que palpita en páginas audaz melancolía:

“... (*La*) *vida del hombre es sólo un sueño... Veo la limitación en que están encerradas las fuerzas activas e investigadoras del hombre; ... veo cómo la actividad se disipa en procurar saciar las necesidades, que a su vez no tienen ninguna finalidad sino alargar nuestra pobre existencia; y además, que toda la*

satisfacción que se puede hallar ... es sólo resignación soñadora, pintando con formas policromas y perspectivas iluminadas los muros entre los que estamos prisioneros ...” (1994: 11). El fantasmaGoethe nos otorga
su pena
un lenguaje espectral (ya que resuena desde el pasado)
que invoca las hipótesis virtuales, porque nunca están enunciadas
en conjeturas, que recorren el textoMarx. La base y lo superestructural son pues, las cárceles que los individuos mismos, a partir de una libertad distorsionada, se esmeran en fortalecer; son estructuraciones negativas respecto a lo virtual, de lo posible
(cf. Capella 1993: 165-166). Por su parte, Cervantes (1994 b: 637) sostendrá:

“ ... *todo es ficción,*
fábula
y mentira,
y sueños
contados por hombres
despiertos
o, por mejor decir, medio dormidos ...”. Aquí, base y superestructura, en especial esta última, son dibujadas como ambientes de lo social que topicalizan el mundo, que lo desencantan, hiriendo su belleza la frágil delicada estética
de la vida -su aliento. Sin embargo, no se trataría, quizá, de despertar,
sino de soñar de otro modo, de soñar
el sueño la pesadilla que somos
el invento mágico de un sueño en danza, con otra sangre.

INTRODUCCIÓN

Este inicio comienza con los nombres (la ficción de su dicha), con uno –que se transforma en varios- que ya tiene cierto tiempo en el tiempo; servirá de excusa o motivación, pero también de guía, aunque en márgenes previstos, más o menos dispuestos en sus arrojos, se proceda a su espera, como la que ahora se abre. Derrida entonces, en el principio ya escrito antes de su llegada; de él rescatamos, a fin de intentar acercarnos a Marx, la complicada estrategia desplegada en *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (1981: 24). Afirma que, al abordar a la mujer, perderá en la osadía y, ante la conocida trampa deconstructiva de proceder por circuncisiones, por sesgos que rodean lo textual[(1)], colocará como objeto, en primer término, las condiciones de aproximación a lo femenino. La mujer no será pues, su tema. Curiosamente, y en la proporción en que Marx (a causa de las difíciles relaciones que tiene con la variada superestructura de lo que se llama, con alguna inexactitud, tardocapitalismo) es inabordable, podrá ser y no nuestro "objeto" de reflexiones; a veces desesperadas, otras tantas, monótonas.

Las lecturas sobre Marx que (por falta de espacio y por los tiempos que pulsan las instituciones no podemos discutir con más cuidado), "cerraron" sus palimpsestos, su escritura, la inconsistencia de sus obras póstumas, y las risas sarcásticas acerca de la ley del valor, de la "sociología" de los modos de producción (Weber 1961), la "condescendencia" en redor de sus intelecciones acerca de la formación de los precios y de la mercancía, etc., clausuraron todo horizonte para recuperar una desgastada y desprestigiada dialéctica entre base y superestructura. Se dijo, e. g., que Marx introyecta las dicotomías platónicas de lo sensible y lo inteligible; que hay allí una homogeneidad apoyada en una presencia que es para sí (1995: 68-69); que el determinismo de lo económico en última instancia se corresponde con un paradigma caduco, o que no se perciben los eslabones intermedios que podrían conducir las influencias de la infraestructura[(2)]; que el capitalismo "mutó" a tal extremo que muy poco de lo que aseveró es de alguna y relativa utilidad, entre otras protestas fácilmente registrables en la postmodernidad, en el conjunto del *Pensamiento Único* y en crepúsculos previos a ellos. No obstante, las heterogéneas afirmaciones y sentencias resumidas no parten de la necesidad de problematizar la distancia que motiva a ingresar en escena la firma-Marx, sino que se la da por inexistente. El abismo que nos separa de ese corpus, del que se enunciaron y dirán las opiniones más contrapuestas (Miranda 1978), se conecta con los problemas del otro y de lo otro, en tanto que esferas que sirven para desterritorializar lo propio, el sí mismo el yo el sujeto el monólogo interior, etc. A decir verdad, Derrida es uno de los pocos que escogió entrar al laberintoMarx diciendo que no hay futuro sin él[(3)].

Nos parece pertinente exponer cuáles serían los condicionantes, sin ser exhaustivos, que harían posible ignorar a Marx al objetivarlo. En primer término, sobresale la ambigüedad de la expresión "hablar de Marx" porque, sin duda, podríamos aludir a una jerga, a un código que le pertenecería y al que tendríamos que atenernos para filtrarlo en enunciación. Es como si tuviésemos que dejarnos decir por Marx, por sus ritmos, a fin de hacerlo objeto –topicalizado[(4)]. También la afirmación hace juego con "dialogar *sobre* Marx" y

entonces ejercemos violencia; amontonamos capas de signos encima de su nombre, sin ser capaces de resistir lo que vendría luego y paralelamente: una rebelión de lo que ahogamos/ Marx, un poder contra-significante, una potencia que no se deja acotar por el lenguaje, por su sol negro, eclipsado.

En segundo lugar, pensaríamos hacer de él una referencia constante, partiendo de un nombre, de *su* nombre, olvidando que desgarró el ligamento que amarra el "yo" al patronímico cuando, en la intimidad de una conversación (Miranda 1978: 77), dijo "señores, yo no soy marxista; que no se les pase por alto que el nombre no es más que una mentirosa débil pobre ficción; que para *cualquier* marxismo seré un *excedente* –lo innombrable". Va más allá de sí, de cualquier "topoi", empujándonos a querer alcanzarlo, encerrarlo con nombres o con citas, con perspectivas sobre lo que afirmó. Y en el re-pliegue de lo que fue para/fraseado, en el desdoblamiento de las transcripciones que no son literales, injertamos nuestra práctica –de lectura, esa cornisa. Entran en lid restos que, al pertenecernos, Marx los acapara y desapropia; los hace suyos "sin" poseerlos completamente, y el intercambio entre lo de él y lo "nuestro" se complica casi hasta el infinito. Al estar atento respecto a que el nombre es una mentira, una máscara poco revolucionaria me sitúo como patronímico, en cuanto el otro de Marx; hablo a partir de mi nombre y, es sencillo recordarlo, se había postulado eliminar el "yo", sus signos.

En tercera instancia, si no podemos invocar el nombre, los nombres a fin de acercarnos efectivamente a Marx, ocultamos la diferencia entre la enunciación y él. En ese afán de ser tan fuertes (al igual que su sombra), tan radicales, nos volvemos a retirar y Marx dibuja sus pasos como lo insoportable, insondable.

Un peligro adicional está en los distintos vaivenes que sufrió la Tesis Doctoral acerca de Demócrito, al punto que el pensador residente en Inglaterra no la defendió personalmente, sino mediante un envío y un enviado. No habría comparecido ante el Jurado que lo examinaba, sino que otro argumentó por él y a favor de él. Se conservó fuera de juego, permitiendo así todos los equívocos que entonces, incluso con Engels, resonaron hasta ahora. Enfrentamos el riesgo de ser atrapados en la sutil estrategia que empleó a fin de aprobar su tesis ante una institución que lo combatiría vivo y muerto, con una furia apocalíptica. Del cofundador de la *Internacional*, nos queda alejarnos de su nombre, visitarlo desde otros puntos de vista, desestabilizar lo que fue dicho; sangrar el lenguaje, las manos el costado el mundo, la praxis.

En cuarto lugar, al tematizar su teoría podemos caer en la metafísica de la Representación, pero por el lado de tomar de la pareja de Jenny, lo que no fueron sino "representantes", más o menos hábiles, *plus ou moins*, maquiavélicos, más o menos partidarios del terrorismo en cuanto versión despótica de lo revolucionario. Esta lógica de lo representado y de lo representante, posee sus nexos con una estructura de la Demanda y de la Herencia, (esquemas tan caros al platonismo, a ese que decide rehabilitar un muerto –Sócrates- como el que otorga Reconocimiento a una filosofía civilizada o destinada a la República –o a la Política-, y que se anhela heredar con pasión tan atropellada, que es combatida cualquier relación con el pensamiento que no pase ni por la consagración, ni por la sumisión a un *master* canonizado –Platón 1995 b; Aristóteles 1993 b-). Pero, hasta donde sabemos, Marx no dejó sucesores biológicos (salvo un nieto de tragedias –Payne 1975-), no permitió la alternativa de reclamar un lugar. Una investigación que ve arribar ese dilema

no puede olvidarlo (seguramente, él no nos olvida); no obstante, las respuestas, las estrategias no son sencillas de implementar, excepto lo que aporta una escritura anémica de asma que está, en la medida de lo posible, alerta.

En sexto término, la posibilidad de *doblar* / *doblegar* al atacado por los anarquistas, es reforzada a causa de que escribió a dúo con Engels (un otro con el que aquí no pactamos, debido a la necesidad de acotar un campo desmesurado) y a que, en repetidas ocasiones, transmutaron sus propias firmas (Wheen 2000: 172-173). En aquella decisión puede infiltrarse una reacción de superestructura (por no decir simplemente burguesa), que aprovecha los contrastes entre las dos direcciones del materialismo crítico para, después de prescindir de uno por metafísico y lineal, vérselas únicamente con una cabeza de Hidra, tanto más fácil de extirpar cuanto que no existe el temor a una nueva (VVAA 1968; Habermas 1995: 221).

Por último, la gran mayoría de las teorías gestadas en el siglo XX, algunas de las cuales adoptamos a fin de releer a Marx, desaprovecharon su encuentro con él. Como resulta obvio, esto incrementa el riesgo de no aproximarnos a sus devenires tratándolo, como el Derrida o el Guattari (1990: 15; 1995: 54) que son los otros de sí mismos, en cuanto un muerto no demasiado vivo, es decir, a manera de un desaparecido que está irremediablemente fallecido y superado (Capella 1993: 182, 192, 201). Pensamos que el estudioso que asistía al *British Museum*, en la proporción en que el capitalismo realice un histérico y jubiloso *trabajo de duelo* en el plano del sistema, nos habitará –aún.

Respecto a los zócalos discursivos desde los que nos apoyamos cabría objetar, por ejemplo, al Deleuze (1995: 64-66) que cree colocar en el umbral de lo fuera de época a los semas "fuerza de labor"; observación ajustada a lo que, en las últimas líneas, se alude en los significantes "trabajo de duelo". Ciertamente, una deconstrucción de Deleuze tendría que bloquear los juegos de una escritura "luterana": no pretender una heterodoxia ni alguna herejía, a riesgo de ser los portavoces de una ortodoxia más perversa; no intentar una crítica de las teologías "condenadas" que rechazan el socialismo y, simultáneamente, proponer una teología de la liberación; no desmantelar un pensamiento innovador y reproducir con ese gesto, la Razón Astuta del Gran Amo, que aplaude complacido el choque local de las montoneras; confrontación que no altera la situación universal de dominio. Como es conocido, Lutero (1995: 95) sostiene que los tiranos y los rebeldes (los cuales son copia de un Primer Ángel y actualizan la rebelión indigna contra la Suprema Voluntad), son vueltos unos contra otros para castigarlos con la ira ajena. Lo que se nos enseña es que, por encima de los amos pequeños y de las revueltas, permanece alejado e indemne el otro Amo, sean dioses o demonios, que mantiene a buen recaudo su poderío. Pero lo evidente está acompañado de perfiles más etéreos: puesto que Lutero se aparta del socialismo, aquellos que reconstruyen a Marx, al estilo de Deleuze o Habermas, son arrastrados hacia una teología; actúa una dialéctica por la que lo herético acaba con el formato de una religión.

Intentaremos un esquema de cierta fidelidad sobre el problema suscitado:

1- Los “hobbys” que ejercen los individuos son actividades productivas, que escapan de las influencias del mercado de trabajo y del capital.
2- En ellos, la producción realizada (un cuadro, una servilleta bordada, los relatos de un paciente frente a un analista), se hacen en cuanto simple actividad y no como tensión de la “fuerza de trabajo”.
3- Los lexemas mencionados son una idea abstracta que oculta y desfigura las prácticas que fugan de su designación.
4- Al no revelar las acciones que no se dejan encasillar en tal abstracción, los términos “fuerza laboral” son consustanciales con la óptica capitalista. Si se deseara una deconstrucción extrema del capital, aquella categoría debiera ser abandonada.
5- La “potencia laboral” en los análisis marxistas, acaba por adquirir mayor realidad que el trabajo mismo, con lo que éste permanece sepultado en otra perversa significación, tal como ocurre con el valor de uso en la mercancía o con la tarea humana en el valor incrementado.
6- La subsunción del trabajo a la “fuerza laboral” impide que por aquél circulen devenires amorosos, políticos, libidinales, etc. El trabajo únicamente cuenta como poder expresado en una fuerza laboral, que es dispuesta en la producción; mejor aun, es obligado a conservar trabajo pasado y a re/producirse como *potencia* en el obrero.

Si aceptáramos este peculiar razonamiento, habría que incluir como trabajo el paseo por un parque, el beso de amantes desasidos, la respiración, pero resulta que tales acciones, aunque involucren desgaste, uso de nervios, movimiento, etc., no son praxis orientada a la génesis de riqueza (Engels 1972 –incluso, allí se advierte que también “labora” la naturaleza, dado que existe trabajo mecánico). Sin embargo, podemos agregar que Marx, a lo largo de su obra, pero especialmente en (1985 b: 232), sostendrá que el trabajo y la fuerza laboral tendrían que multiplicar sus valencias al emanciparse del reino de la Necesidad, de las compulsiones económicas y de la libertad coaccionada. Engels (1971 c; Marx y Engels 1975: 168) afirma que la productividad de la tarea social y de la potencia laboral se incrementarán cuando sean deshilvanados de los mismos factores; mientras, la colectividad permanecerá, todavía en el capitalismo, en el universo de una economía animal, es decir, parasitaria y de aco(r)tada trascendencia. Tales proposiciones suponen que los significantes “fuerza de trabajo” son un concepto tan “positivo” como el de trabajo (excepto determinadas salvedades…), en el contexto de un “materialismo histórico” de revolucionarios alcances.

Ahora bien, Marx considera que el proceso de producción y el trabajo en *todas* las comunidades que existieron desde la Prehistoria hasta la hegemonía de los burgueses, no son verdaderamente creativos sino que generan tesoro por *recomposición* (1974: 58), esto es, por conservación de elementos ya dados y por ensamblaje de los mismos. Es una riqueza que está atada a las leyes de la entropía y al peso de la intersección de lo viejo con lo nuevo. Cuando analiza la sociedad actual, está efectuando una constatación ya que el capitalismo despliega, en las dimensiones en que puede, las potencias de la inventiva, del deseo, de la seducción y de lo libidinal (por supuesto, también las niega). Sin embargo, si el padre de Eleanor concibe la posibilidad de que una sociedad emancipe a los hombres de la miseria, entonces producción, tarea

colectiva y fuerza de labor no serían meros poderes conservadores y creadores de riqueza recompuesta, sino que habría espacio para lo erótico, lo pathémico, lo estético/ecológico y lo político en la construcción de valores de uso.

Por otro lado, allí donde se piensa que no aparece fuerza laboral (si concedemos que algunos "hobbys" puedan ingresar bajo la noción de "trabajo improductivo") la tarea implica gasto de energía, tensión, etc. En la sociedad burguesa insiste un doble movimiento: la generalización, cada vez más imponente, del capital y la supervivencia momentánea de aspectos de la vida humana que se sustraen, tales como las labores que indirectamente atraviesan la producción. En los trabajos improductivos, la fuerza atareada no está subordinada al capital, pero el que todavía sea virtual su dominio en las actividades intercambiadas por renta, no significa que allí no haya potencia laboral.

Es así que no podría compararse la noción "fuerza de trabajo" con la de "mercancía", y decir que una y otra guardan idéntica relación con la tarea humana. Precisamente, es demostrado que el trabajo y la fuerza laboral, a pesar de ser reducidos a la lógica del valor de cambio, no pueden ser completamente alienados. En efecto, no posee ningún sentido que el cuerpo humano, en la medicina, tenga precio, o que sus capacidades sean expresadas en dinero; son magnitudes *incomparables*; hay una *différance* que no puede ser suprimida. En consecuencia, trabajo y fuerza atareada están, respecto a la mercancía y al dinero, en la misma conexión en que lo está el valor de uso con el valor de cambio.

Desde otro plano, el refugiado en Londres considera que la potencia de trabajo que será sometida al trabajo y a la producción propias de la economía animal y de libertad reducida, es una fuerza moldeada. En tal constitución intervienen desde la familia, hasta los diversos sistemas institucionales de cualificación social. De ahí también que la circunstancia de que las potencialidades humanas sean engastadas en una forma/sujeto molar, no sea una cuestión sin consecuencias, (por eso es que las objeciones que arguye Porfirio Miranda respecto del tema del sujeto en el compañero de Engels, están colocadas en otro registro –sin embargo, cf. su bello capítulo en 1978: 37/57). Empero, es manifiesto que, sobre fuerzas laborales elásticas, fluidas y creativas (como la de los niños) son superpuestas otras endurecidas, inflexibles y domesticadas por los procesos de socialización.

En resumen, el que fuera admirado por Bakunin antes de la ruptura de la *Internacional*, "espectrea" en tanto que un "objeto" enredado en polítonas discusiones que habría que prologar y prorrogar lenta, pacientemente; situación que redunda en complicar bordes para una aproximación a su pensamiento. La *Introducción* esbozada apenas asomaría algunas estelas. Y lo que resalta de nuestra dolorosa experiencia de polémica contra los "tótems" anti marxistas divinizados por la academia, es que en esos "críticos", la empresa de desmantelamiento no estuvo a la altura revolucionaria del objeto de estudio, es decir, que el suegro de Longuet, **superó** a sus detractores.

Siempre o casi siempre, ocurre que determinados temas, problemas y objetos de investigación, terminan por ser inabarcables para quienes intentan hablar de ellos, a causa de que, entre otros numerosos factores, los *lugares* de enunciación son tan conservadores y/o reaccionarios, que acaban por hacer moralizar, juzgar, etc. a aquello que "simplemente", se debía argüir. E. g., la

mayoría de los enfoques historiográficos sobre la revolución cubana que se difunden al interior de las universidades argentinas, parecen *Memos* del *Departamento de Estado* norteamericano. Es como si en un hipotético análisis de la vida presuntamente "licenciosa" de la fase romana próxima al *siglo de Augusto*, se emplearan términos como "lujuria", "decadencia moral", etc., que no harían más que explicitar no únicamente las penosas ideologías desde las que se aspira a estudiar lo anticipado, sino manifestar que el problema, el tema y el objeto de análisis excedió a quienes investigan, demasiado "normales", demasiado institucionalizados. Tales estudiosos, no controlan su lenguaje ni las ideologías que afloran en los campos semánticos e isotopías de los razonamientos. En una semejante estructura de exposición, habría una **represión** de lo a argumentar, por un repudio o rechazo espantado y que linda con lo histérico, de las pulsiones liberadas.

Estimamos que lo que deconstruye a Derrida, a Foucault, a Deleuze, a Guattari, a Toni Negri y a tantos, tantos otros, al desear aherrojar al que se derrama allende los "ismos", guarda o atesora esta incapacidad de estar en análogo nivel de complejidad y de lo rebelde que habita o respira en el *objetoMarx*.

NOTAS

[(1)] Sin embargo, no estaría de más explicar, en parte, la operatoria deconstructiva y cómo, llamativamente, ésta parece haber errado, según nuestra opinión, su encuentro con tres nombres.

Aunque una nota no se inicia con un simulacro de título, el carácter de semejanza de cualquier "apostilla" permite su inserción *–Derrida. Por una lectura* "*menor*". Las resonancias contienen algunos *envíos* previsibles –los que remiten por ejemplo, a una obra acelerada por Deleuze y Guattari (1983). No se podría comenzar de otro modo, creo, una exposición breve, cortante de Derrida más que anticipando *envíos* hacia otros lugares, en dirección hacia *no/lugares*. Cabría advertir, empero, que, al menos en tres ocasiones, la deconstrucción yerra: con relación a Foucault, cuando en *La escritura y la diferencia* (1989 a: 47/49), se intentan evidenciar algunos "presupuestos" de la teoría del poder; cuando surge una crítica a Lacan, f. e., en *Posiciones* (1977: nota 33, 108-116), en un contexto poco adecuado, ya que es expulsado de la *Asociación Psicoanalítica Internacional*; y respecto al cofundador del *Partido Comunista*, en los instantes en que el argelino trata, infructuosamente, de desmarcar su estrategia de la sugerida por su predecesor, (1986: 22 -habría que arriesgarse a decir que lo conocido en tanto que crítica de la Economía Política, es una **deconstrucción** típica de una formación discursiva determinada). Si estas fallas, si tales empresas poco venturosas son mencionadas, lo son para hilvanar ciertas condiciones de lectura que impidan deslizarnos hacia lo esterilizante o conservador que pueda insistir en el devenir/Derrida. Igualmente, a fin de que nosotros no seamos poco ágiles, al asumir una deconstrucción de la deconstrucción que nos sitúe, en relación con ella, de la misma forma en que el muerto en octubre de 2004, se ubicó en conexión a Lacan, a Foucault y al "político" odiado –las fallas deben prestarse a lecturas avisadas sobre el posible retorno de fisuras no radicales.

No obstante, estas precauciones y estos envíos no hacen sino llevarnos a uno de los ejes que acaso, mejor ejemplifiquen la sutileza de la deconstrucción: es parte y no de lo que tematiza, como cuando se aprisiona un rebelde, la subversión su rebelión. La imagen viene motivada por lo que es relatado, en el doble, en el otro cabo de la deconstrucción (que se denomina precisamente *Jacques Derrida* –1994: 333), sobre el acontecimiento inaudito de haber sido encarcelado por el autoritarismo del régimen soviético (una deconstrucción práctica que equivocó el derrocamiento del capital y de las relaciones de poder asociadas a él). El magrebí se muestra aquí enclaustrado, encapsulado en lo otro de sí, pero en ese gesto eso otro dio lugar en su seno, a lo que anhelaba conjurar. Un sis/tema se defiende de la deconstrucción, pero ella se encuentra alojada como un huésped inesperado, inoportuno, incómodo.

Por ello, en los procedimientos de lectura de aquella firmatexto, hay que ver el instante (imperceptible) por el que algo comienza a ser destejido, desgastado –en suma, deconstruido. Empero, si tardamos en darnos cuenta cuándo y cómo la deconstrucción inaugura sus ritmos,

Derrida pareciera mostrar que gira, que vaga en derredor a isotopías, a cuestiones que son las que desea des/armar, desmontar (1994: 36). De nuevo una imagen, tan dolorosa como la anterior, nos ayudará a poner en escena esa suavidad de noche: en tanto que judío fue circuncidado, es decir, sangrado por un ritual y a través de una tecnología, a fin de arrancar de él aquello que sobra (que, en realidad, no está de más sino que simplemente está). Toda lectura es pues, una *circuncisión*, un girar constante-cortante en torno de los cuerpos del *textum* para sacar de ellos un *plus* –un plus de sentido. No obstante, la lectura/circuncisión, la lecturaincisión, viene a ser radicalmente más política que el acto cultural del sacrificio del cuerpo.

En efecto, en la lectura que desteje lo leído se procura volver productivos los restos que son desgajados; se apunta a que tales excedentes, que las más de las veces son tan frágiles, (como cuando la fiebre –ese adorable mal de la lucidez- invade, deconstruye en su exceso nuestro cuerpo; en qué espacio vengo a mencionarlo –en la cama, tan de luto/ las horas cansadas, solas, tenues), nos conduzcan más allá de la vida del texto, más allá de su autoridad o de sus nombres. Más allá –lexemas que aluden y no a una frontera que habría que cruzar, a un vagar en el límite, atravesando barricadas, sí, pero en las líneas, (al borde, al borde del asalto, de una revolución, mirando a lo lejos la selva, lo otro de la cultura, que traerá las máscaras...). En esta lectura (y en la otra), no se hacen síntesis ni programas; diseminan, demoran lo que intentan decir; no construyen anticipaciones lineales; llevan adelante cortes, pero no castran; no apelan a dispositivos de poder. Sin embargo, hay algo que sangra en esta lectura atroz vertiginosa asmática, de insomnio, que ocurre entre paredes, entre las paredes de los textos, en una habitación pobre, casi de soldado "en campaña".

Si pudiera terminar la hendidura, el anillo de carne/lenguaje, de cuerpos-signos que, sin cálculo ni plan, han arribado con (in)cierta alevosía, al igual que la tinta máquina que lee/escribe en cuenta de mi nombre, tendría que afirmar (sentenciar, dejar sin firma): *una lectura implica su reescritura*. Se trata entonces, de hacer de otro modo; de leer de otro modo. Escribir –*envíos.*

(2) Aunque sabemos que la traducción rigurosa de "basis" no es "infraestructura", los ritmos del estilo exigen pulir redundancias. Es lo que acontece con otros lexemas cuando son reemplazados por "sinónimos" aparentemente caprichosos o que introducen "contradicciones" conceptuales y hasta teóricas. F. i., es más que inexacto homologar "dialéctica" con "interacción", o "sema" con "término" o con "significante", pero la pobreza del lenguaje y las limitaciones de su uso, no nos dejan más que palabras inexactas para gravitar en lo cierto.

(3) Derrida, al igual que muchos, muchísimos..., confunde a Marx con lo que hicieron de él los marxismos políticos del siglo XX, comprometiéndose, por donde menos lo espera y contra el que más lo desencaja, con la metafísica, aquella fuerza de la que siempre deseó permanecer apartado. Al respecto, cabría acaso efectuar una deconstrucción de la deconstrucción fallida de este amigo por el magrebí, (el cual, por los informes que nos llegan de Geoffrey Bennington,

sufrió la colonización en su propio nombre, debiendo cambiar el judío "Jackie Eliahou" o "Jackie Elyah" por el afrancesado "Jacques", suprimiendo, circuncidando los que aluden (en femenino) a Santiago o Jacobo y (en masculino) a Elías, el profeta alucinado –1994: 104/105, 194-199, 325). En otra sesión/cesión, (en el doble o múltiple riesgo que marcan las palabras en tanto indican el acto de ceder o con-ceder, y el de llevar adelante otra cosa, otro programa distinto, vg., al de las hipótesis aquí talladas), en la cual tiene lugar una conferencia ("*¿A dónde va el marxismo?*") realizada en Estados Unidos, que resuena en un contexto institucional bien preciso, se procede a la difícil deconstrucción del admirador de Engels. El africano sostiene la necesidad de ser herederos de su potencial crítico; nosotros, sin proceder con el celo de los que supuestamente serían los "verdaderos hijos" o "propietarios" del expulsado de Bélgica (Derrida 2007 a), en una apretada síntesis de lo que dice o se le deja decir, ponemos a consideración lo siguiente:

A-

a- Que Marx está anudado en una metafísica de la Presencia porque:
   - i- en toda su escritura hay una permanente tematización de lo espectral, pero un rechazo no menos firme respecto a la espectralidad y a lo que implica (una visibilidad de lo invisible y una invisibilidad de lo que se muestra visible en el fantasma –Derrida 2007 c).
   - ii- trata de separar lo presente de lo ausente, lo efectivo de lo inefectivo, lo real de lo irreal, lo verdadero de lo falso, de acuerdo a una serie de argumentaciones que responden a la metafísica del Ser.
   - iii- presentifica la Revolución y el comunismo, al enunciar que lo revolucionario debe *ser* efectuado y el colectivismo libertario debe *ser* traído a existencia.
   - iv- presentifica a los muertos y a su pasado cuando exige, dejando fantasmar en sus textos los ecos de la Biblia, que "los muertos entierren a los muertos" (sentencia que, por añadidura, al colonizado por Francia le resulta "incomprensible"...).
   - v- separa y hace presente la escisión entre la vida y la muerte, entre lo vivo y lo muerto, lo cual no sólo se constata en relación con el mitema de los fallecidos, sino con relación a los conceptos "trabajo *vivo*", "trabajo *pasado*".
   - vi- hay toda una filosofía, una metafísica de la vida, de lo vivo y de lo vital.
   - vii- insiste con fuerza una filosofía de la verdad y del concepto, ya que la preocupación por lo ideológico se hace con vistas a poner ante los ojos, la esencia de los entes.
   - viii- subsiste, por lo anterior, toda una fenomenología de la percepción y del sentido presente de las cosas. Existe también una fenomenología del espíritu, que es enarbolada contra una *fantología del espectro*.
   - ix- En su polémica con el "mal hijo" que sería Stirner, el esposo de Jenny se encuentra apresado en Hegel y en una metafísica acerca de la temporalidad, en cuanto sucesión de instantes que son presentes a sí mismos.

x- la metafísica de la temporalidad está, a su vez, anexada a una teología y filosofía de la historia.
xi- por lo que antecede, insiste un mesianismo, en parte autoritario, ya que nos exige "inyuctivamente" actuar y, en parte, profético, dado que se anuncia un Nuevo Mundo que, al final de los tiempos, se hará presente.
xii- la dialéctica en Hegel no fue desmantelada a fondo.

b- Que en Marx existen, según Maurice Blanchot, tres discursos (1995: 43/49):
i- el Humanista, que lleva a suponer demostrado o resuelto precisamente lo que debe argumentarse. Así, el problema de la alienación está motivado por un Humanismo que, sin embargo, no es interrogado.
ii- el político, que nos impulsa o impele a trastocar el presente, aunque ese discurso mismo no puede ser agotado en la filosofía de la Presencia, por cuanto es relampagueante e intempestivo.
iii- el crítico, que demuele el pensamiento y lo que se entiende por ciencia, (lo que aceptamos, dado que para nosotros la deconstrucción marxiana "está" en un umbral anterior a su cristalización en molaridad científica –cf. un planteo aproximado en Habermas 1995: 14). Esos tres discursos son intraducibles unos a otros, se encuentran en conflicto, están disociados y no son homogéneos.

c- Si es posible afirmar todavía "*yo soy marxista*":
i- afirmar "yo soy" conlleva una metafísica de la conciencia que fue desmantelada (1985: 127/128, 137, 158-159).
ii- sostener que, efectivamente, se es marxista significa que existe algo UNO como el pensamiento de Marx, al cual se es fiel. Implica reclamarse "hijo" de alguien que sería un Padre y pretender componer una "familia", "comunidad", "patria", etc. El Fonologocentrismo, devendría un Homotopocentrismo y un Homeopatocentrismo, *id est*, se reconvertiría en el "derecho" a la prioridad de los que son del "mismo" lugar y de la primacía de los "tienen" la "misma" sangre.
iii- "ser marxista" conduce hacia una filosofía del Original, la que debe repetirse en todo el que copie su certeza.
iv- "ser marxista" significa sobredimensionar el nombre "Marx" cuando *au fond*, no es más que uno de los estilos que adopta una posición política crítica.
v- declararse marxista es confesar algo, pero el problema está en ver si la lógica de la confesión responde a la exclamativa y declarativa.
vi- proclamarse marxista podría comprometernos con los horrores del totalitarismo que germinaron en su nombre.
vii- reclamarse marxista es obviar que él anunció la imposibilidad de serlo.

d- Que heredar al enterrado en un oscuro cementerio de Inglaterra, implicaría:

i- efectuar la necesaria deconstrucción de sus filosofías, asociadas por completo al Logocentrismo europeo.
ii- reconocerlo muerto y, por ende, superado, aunque de él heredemos su oposición a la dinámica del capitalismo.
iii- repensar toda su teoría crítica y abordar, al mismo tiempo, problemas que estén más allá de sus conceptos, como es el caso del desarrollo de los medios de comunicación.
iv- aceptar las ideas de "revolución" y "comunismo", pero sin caer en una filosofía de la Presencia.
v- armonizar el pensamiento de Marx con una teoría de la espectralidad y de la *différance*.

B- No obstante, y antes de emprender la crítica de lo que el argelino sostiene respecto a quien lo *excede*, es oportuno marcar algunos hitos en su recorrido filosófico:

i- En (1971: 154, 156) se pregunta cómo es posible que alguien que conciba nociones provenientes de Freud **y** Marx pueda ser atrapado, como Lévi-Strauss, en el Logocentrismo. Freud *y* Marx son las fisuras, un gran *Blanco* en el discurrir de la metafísica *eurocentrista* de la Presencia.
ii- En *La Diseminación* (1975: 440/441) una y otra vez, se mencionan a Marx y a ciertos marxistas, en tanto que figuras de una praxis que desbarrancó una manera de escribir, cierta composición del palimpsesto.
iii- En (1977: 82/84) asegura que, con una paciencia amorosa, está preparando el necesario encuentro con el compañero de Engels, con esa escritura radical y extrema. Algún día *debe llegar* ese encuentro, sostiene.
iv- Sin embargo, en el texto que aquí comentamos, y en absoluta contradicción con lo dicho, enuncia:
   ❖ que él *también*, al igual que todo este siglo, se olvidó del socavado por Bakunin; de leerlo y releerlo, durante <u>demasiado</u> tiempo, lo cual, y en esto le creemos, tiene que inducir resonancias (1995: 17, 26/27).
   ❖ que él no es marxista y que la deconstrucción nada tiene que ver con Marx, lo que *evita*, vuelve *imposible* que sea suscitado el encuentro. Incluso en el terreno del Don, en razón de que lo interpolado por el padre de Laura, que es un otro que dinamiza esa figura, no es bien recibido (1995: 195).

C- El magrebí por consiguiente, no sólo es incapaz de acercarse al cofundador de la *Internacional*, de abrirse a su firma, sino que olvidó leerlo y extravió lo que enunció en los textos citados. Hay una pérdida del olvido, una disposición curvada (que posibilita la represión, la denegación y el "argumento del caldero" –f. e., al enunciar, si fuera aceptada la farsa, que "Marx no dio a luz la idea de la 'deconstrucción', aunque si lo hizo, yo, Derrida, lo dije antes"), pero que se presta a ser explicitada. En parte, ese movimiento se debe a lo que afirma en "*Circonfesiones*", el contra/texto de *Jacques Derrida* (op. cit.): que sus *héroes*

positivos son Rousseau y Nietzsche (1977: nota 23, 76/77; 1981; 1994: 138, 152). En primer lugar, el amigo de Engels no demandó de nadie que lo considere Padre-Héroe, y que se escriba sobre él y contra él un *textum* que se sitúa en la caída de la figura de un *Pater* que no está a su propia altura. Derrida demanda mucho de Marx y deja en algún lado esa "solicitud", conduciendo la deconstrucción a su impotencia.

Es por eso que, en segundo término, el suegro de Longuet se presenta como los márgenes del pensamiento derrideano y resulta indeconstruible por su lectura (lo que induce la alternativa de criticar a Marx, sus aliados, sus espectros, sus sombras, el logocentrismo que a veces, lo penetra –1964 b: 104/106; empero, verificar la interesante opinión de Miranda respecto al "nacionalismo exacerbado" en el pensador alemán, en 1978: 242, 246, 250). En efecto:

i- El solitario desmantelador de la Economía Política, es caracterizado como "pre/deconstructivo", lo cual no implica, a pesar del africano, que aquel otro nombre no haya sido capaz de inaugurar la deconstrucción y la fuga de la metafísica del Ser, sino que la deconstrucción derrideana, por la *posición* que ha tomado respecto al primero, ocasiona que se le aparezca impensable e ilegible.

ii- La crítica del asediado por la recalcitrante Europa, que es factible, corre siempre el riesgo de comprometerse con las potencias que él mismo denunció y es esto lo que sufre Derrida: se repiten, en relación con el sostenido por Engels, los lugares más comunes de la post-modernidad y del liberalismo, (acusación de que agoniza en él una filosofía de la Historia; alegría por la caducidad de la teoría del valor; "circunspección" frente a los "fallos" de sus análisis respecto a la dinámica del capitalismo; festejo por la inadecuación de la idea "modo de producción"; deleite por la "insuficiencia" en el estudio de los juegos de poder; etc.).

iii- El trabajo gigantesco para desmarcar la deconstrucción de sus confluencias con Marx, a las que el magrebí exorciza, aun cuando haga gala de haber superado el miedo a los espectros, no hace sino mostrar que la deconstrucción fue inaugurada en otro nombre (*siempre* es así; ésa es su condición). Y esto no únicamente porque el traicionado en la ex URSS, haya propuesto lo que fue bautizado con aquel "concepto", sino en virtud de que la deconstrucción comenzó con la filosofía la cultura. Ciertamente, ello no quiere decir que cualquier nombre "vinculado" con la metafísica pueda iniciarla. De ahí la relevancia y el lugar común de Marx. La deconstrucción viene *ocurriendo* desde Epicuro, y aun antes, *pasando* yendo viniendo por "personajes categoriales" (1993: 9) como Giordano Bruno, Spinoza, Lao Tsé, Buda, Rousseau, el budismo zen, Peirce, Freud, Borges, Piazzolla, etc. Derrida es, como otros nombres, un espacio privilegiado y no respecto a la deconstrucción; a menos que él crea, tal cual deja entrever, que "alguien" puede reclamarse "autor" de lo que opaca/sella (1986: 22).

En tercera instancia, el afrancesado por la fuerza, en un alto de la carrera vertiginosa que emprende contra lo que no entiende, para probar que él ha llegado *antes* a explicitar lo que debe considerarse en tanto "deconstrucción", reconoce que existe la pregunta de si el pensador alemán ha perseguido a todos los espectros o si sólo puso en liza a ciertos fantasmas. Pero *todo* su escrito, de parte a parte, de un cabo al otro, no hace más que suponer que el pensador germano rechaza y teme la espectralidad en cuanto tal. Si se ponen entre paréntesis algunos fantasmas es porque bloquean una libertad epicúrea, una libertad que se desvía de cualquier orden y representación, de ideas establecidas o de las múltiples lógicas del asedio, no en razón de que se detesten en general a los espectros. La capacidad de ficcionar, de fantasmar es imprescindible, incluso, en esa lucha contra los espectros que oprimen, que esclavizan a los hombres. No habría más que leer y releer los *Escritos sobre Epicuro* (1988 a), texto apenas mencionado.

En cuarto término, Derrida pretende inducir el encuentro (fallido), el cruce que él mismo se había obligado a producir, desde un cabo que no es el más adecuado, tan lejos de ese otro cabo, Argelia, al que, de cuando en cuando, regresa a fin de reconocerse un otro de los poderes, de los sistemas (lo que no deja de hacer visible cierto peligro de olvido). Estados Unidos deconstruyó la escritura del africano, *previamente* a que creyera ser el maestro de una operación que había amanecido como *atesis*. Y si habla tanto de la anticipación es porque lo deconstructivo puede ser bloqueado por la deconstrucción menos política de las redes de poder, acontecimiento que viene a injertarse en donde, precisamente, no debía.

En sexto lugar, parece poco dispuesto a ser paciente con el teórico de la revolución interminable (lo trata incluso, mediante la ironía, como un "sabio" que es un estudiante, un "mal alumno" –1995: 25/26), en contraste con el acercamiento dispensado a intelectuales más involucrados con el totalitarismo /Nietzsche, Paul de Man, Heidegger (2007 a, 2007 b, 2007 c, entre otros), etc., (habría que distinguir entre totalitarismo y distribución burocratizada de la riqueza, criticando una universalización excesiva que incluye a la ex Rusia, a China y a Cuba en una noción vulgarizada por Arendt –1982 c). No se cuida en ser terminante, seco, duro, con lo que abre el juego de la deconstrucción contra sí misma, ya que el nombre "Heidegger" arrastra la invaginación de lo conservador, elitista, liberal y etnocentrista, si no es puesto en reserva. Por otro lado, se cuida demasiado y a causa de ello, se descuida; no hace más que fantasmar un Marx que le es sencillo demoler, dejando otro que le es una barrera, el borde, lo otro de *su* deconstrucción.

Reconocemos que, de la misma manera que con el compañero de Engels, la crítica de la deconstrucción derrideana es viable, pero el riesgo de ubicarse, como el magrebí tantas veces lo suscribió, más acá de lo que se deconstruye, no está siempre en suspenso. Lo que aquí es concretado, llevado al otro cabo, en referencia a Europa, USA o al "Nuevo Oriente" (Japón), respecto a cualquier institución de saber, la Universidad o un Congreso, no se enreda con las potencias que conjuran a Derrida –su pensamiento urgente. Pero Marx desafía, seguirá haciéndolo, toda lectura *sobre* él, que pueda ser, por estar encima, una

fuerza contra suya; entonces, el acosado por la vieja Europa deviene un Afuera inalcanzable, una potencia que deconstruye, con antelación, cualquier crítica.

D- Ahora bien, si existe filiación entre el marxismo y el totalitarismo no se debe a que en el padre de Jennychen se haya escenificado un recelo a lo espectral y una lógica de la caza de aquello que es otro, sino a que en la escritura de ese intelectual y en las revoluciones, pulsa cierta extralimitación que desata en nosotros potencias autoritarias. Es el marxismo, incluido mucho de Engels, el que tuvo miedo de algo en la Revolución para terminar promoviendo rebeliones contra sí mismas. Sin embargo, en otro espacio, dijimos (López 1994) que ello acontecía porque la Revolución y su teórico, "desprenden" poderes que no estamos "capacitados" para ejercer sin perseguir/los.

Empero, es necesario saber que las revoluciones suscitan una espectralidad tan fuerte que, en la mayoría de las circunstancias, inician "una cacería de brujas", esto es, de fantasmas. El inmigrado alemán (que había luchado por los presos y por los "enfermos mentales", antes que Foucault y Guattari –Miranda 1978: 123, 125), ya nos había advertido que aquéllas no son actos de terrorismo, de caza o de destrucción de la alteridad. Y Engels (1971 b: 179) nos dice que no es posible conocer quiénes *están* en la revolución, ya que ella es un movimiento que va más allá de donde podemos habitar. En consecuencia, es un movimiento intempestivo que no termina de fijarse, de vender su nomadismo y de tornarse identificable. Si retomáramos la lectura sobre Epicuro (1988 b: 83), encontraríamos que un pensamiento emancipatorio no puede imponer nada por encima de la libertad de cada cual para elegir el ritmo de su propio devenir; no puede apelar a ningún con/junto (Derrida 1995: 43), a ninguna globalidad, etc. La *dialéctica del Desvío* que aún palpita en *El capital* (1983 a, b, c) o en *Teorías sobre la plusvalía* (1974; 1975 a, b), textos en los que se afirma que los precios de producción se *apartan* de sus valores, concibe al comunismo como asociaciones humanas que no tienen porqué formar ningún todo asfixiante. La definición del comunismo en tanto que un *volver-a-juntarse* de los hombres en cooperación, era una perspectiva que siempre se pudo hallar en el forastero (Marx 1983 c: 201), *das unheimliche* –sus perfiles.

E- Podemos entonces dudar de la supuesta deconstrucción derrideana considerando ahora, en este presente de escritura, sus argumentos "internos":

a. Contra la presencia de una metafísica de la Presencia:

   i- No existe ningún rechazo de lo espectral en general, sino de los fantasmas que se comportan como trascendencias despóticas respecto a los individuos (cf. "*Circunloquios*"). Por lo demás, se deconstruye (1984 a: 178/179) toda ontología, toda filosofía, cualquier teología y fenomenología, *id est*, se (des)colocan entre paréntesis estos grandes fantasmas que no dejan pensar ni actuar. El tratamiento del Ser, de la Esencia, del Hombre, de lo Universal, del Concepto, de lo Particular, del Uno, etc., en *La ideología alemana* como espectros, es prueba suficiente.

ii- Es valiosa la afirmación del argelino sobre que la revolución no debe ingresar dentro de una lógica de la presentificación, si es que anhelamos impulsar su radicalidad. Pero Marx (1996) nunca propuso detenerla, sino colocarla en movimiento a fin de hacer viable una inagotable expansión de la praxis; de ahí su apuesta por una revolución **permanente**, interminable incluso, contra ella misma (se entiende que no para socavarla y retornar al "punto de partida" de la "misma vieja cosa"…).

En otras isotopías, tampoco se compromete con los lexemas "presente/ausente", dado que inicia un desmantelamiento de cualquier referencialidad en la que pudiera caer el materialismo. Así, los términos "materia", "cuerpo", etc., no son una realidad que se presenta como objeto claro y distinto, sino *recursos estratégicos* para esquivar los compromisos del materialismo con la filosofía (ver lo enunciado en el análisis de los campos semánticos de *La Sagrada Familia*, en la tesina de Licenciatura –López 1998: 99; Marx y Engels 1978: 106, 145, 147, 162/163).

No hay por otra parte, criterios absolutos de verdad sino patrones transitorios, inestables (1988 a: 114). La "verdad" es establecida por la denegación de lo real que cristalizan los poderes existentes, por el rechazo de aquello que molesta y es inadecuado, fuera de orden; no por una concordancia idealista y metafísica entre ser y concepto (ir a *Sección III*, *Capítulo VIII*).

iii- Una de las maneras de entender la "enigmática" afirmación de que los muertos entierren a los muertos (que originariamente, parece haber sido de Bakunin), es que los hombres, que están insistiendo y existiendo en la historia, se ocupen de su época y del porvenir, desarticulando el Pasado en cuanto prisión. En el suegro de Lafargue, es perceptible toda una estética de la temporalidad, de la creación de "burbujas" de tiempo que no nos obliguen a tratar con los muertos y con el pasado. La "incomprensión" del magrebí es sintomática, en virtud de que, de un lado, Marx es acusado de ser un pensador totalitario que elogia la Muerte, y, del otro, de ser un filósofo de la vida. Ahora bien, lo vital, en tanto que no tortuoso y alejado de las pulsiones destructoras, es afirmado y reafirmado (sin que esto involucre ningún acrecentamiento de Thánatos, como el argelino parece suponer) porque el amigo de Engels es epicúreo, esto es, a raíz de que es seducido por una estética de lo vivo (1988 b: 83).

iv- Los semas "trabajo vivo", "trabajo muerto" no tienen que ver con un hacer presente la cisura entre la vida y la muerte, con una metafísica de lo vital, sino con esa estética de la invención de lo temporal y de lo vivo.

v- La preocupación por lo ideológico disuelve las formas de trascendencia astrológicas y teológicas que son, por naturaleza, tiránicas (1988 b: 78). Lo ideológico es un proceso de enunciación; nada más ni nada menos. Si en este rasgo teológico de las ideologías y de lo semiótico en general, se quiere encontrar una teología aun cristiana y hegeliana, incluso platónica, no hay más que pensar que Derrida está siendo horadado por *otra* deconstrucción, hasta impusarlo a perder la capacidad de escucha.

vi- *La ideología alemana* es una crítica de las fenomenologías del *geist* y del *spectrum*. En cuanto a lo primero, Marx compara, en parte, a Hegel con Stirner, en la medida en que ambos son poco epicúreos en el sentido de dejarse avasallar por los espíritus y "meteoros" que ellos trasponen en los cielos de sus aporías. En otros aspectos, Engels y su compañero de luchas sostienen la necesidad emancipatoria de fantasmar, de imaginar pero espectros que, llegado el caso, puedan ser deconstruidos, evitando que se tornen candados para el devenir/pensar de la reflexión y el devenir-potencia de la praxis. Por lo demás, el maltratado por el africano, acaso prefiera más a las hadas y duendes, menos emparentados con el terror, el espanto y la ideapráctica de la revolución en cuanto terror "rojo", que a los espectros y fantasmas, más proclives a asociarse con el dar o provocar miedo y por extensión, enlazados con cierto ejercicio no libertario del poder.

vii- No estamos seguros que el requerimiento libertario de fantasmar deba apoyarse en una teoría de los espectros, dado que existen varios inconvenientes:

- ❖ los fantasmas se objetivarían y serían reducidos en su singularidad;
- ❖ la posibilidad de un saber respecto a fantasmas negativos y despóticos es inestable, en virtud de que ese supuesto saber podría estructurar una denegación;
- ❖ esa teoría es susceptible de estrecharse en una fenomenología de los fantasmas y, con ello, traer de nuevo a Hegel y a la cadena de sus envejecidas categorías;
- ❖ un pensamiento sobre la espectralidad, al igual que respecto a lo ideológico, puede convertir a las representaciones sociales en el centro de su deconstrucción, como lo hacen las metafísicas consumadamente idealistas. En este punto, Derrida funciona contra sí, por cuanto si hay algo que aprender de Epicuro, de Stirner y de las lecturas de la pareja de Jenny, es que la espectralidad de los fantasmas tiene que mantenerse espectral, a riesgo de fabricar una teoría idealista sobre ella o una fenomenología de lo inasible.

viii- La concepción marxiana acerca del tiempo está más allá de Hegel y de toda las filosofías que lo han pensado, (incluso, es discutible que la perspectiva de lo temporal en el autor de la *Fenomenología del Espíritu* se ajuste a lo que expone el maestro del magrebí en *Ser y Tiempo* -López 1995 a; López 2007). Marx no es Heidegger; el pensador francés debió recordarlo, especialmente por sus referencias, las cuales enlazan la deconstrucción con la palabra alemana "destrucción". Por un lado, el tiempo es una estructura lógico/semiótica que ordena el devenir la complejidad del cosmos, pero que no es ni objetiva ni subjetiva; y por otro, es imprescindible que los hombres inventen el tiempo para escapar de la historia como cárcel, de la temporalidad en tanto que "nicho semiótico" que le quita fluidez a la anarquía de los instantes.

ix- Los últimos ítems del enunciado/Derrida (A, ix-xii) no hacen sino repetir el discurso/amo de la postmodernidad, lo que no deja de estar causado, para seguir al

argelino en su contra, ya que Vattimo escribió el prólogo de una nueva edición de *La escritura y la diferencia* (1994: 399), mientras el argelino se declaró *íntimo* amigo de Lyotard (Derrida 2007 e), uno de los posmodernos más cínicos y mejor pagados por los poderes de turno, interesados en declarar caduco **todo** lo que se asocie, de cerca o de lejos, de manera directa o indirecta, con Marx, el marxismo, la revolución socialista y una terca oposición al régimen burgués. Indudablemente, eso no únicamente fractura a la postmodernidad, posicionando al no europeo en un Afuera, sino que también lo escinde allí donde pulsa algo de postmoderno en él: la *incapacidad* de leer al amigo del Engels; incapacidad de los que desde la filosofía, pretenden hablar de aquellos que sólo pueden ser triturados en su discurso, tal como se advierte con relación a Epicuro.

Hemos manifestado en otros lugares (López 1997; 2001) cómo la dialéctica materialista debe ser lo suficientemente flexible para que, a través de una torsión inaudita, pueda descentrarse a sí misma de su dialecticidad y, al igual que el amante de los jardines, excederse en sus principios. Esta operación helicoidal es la que denominamos "*dialéctica* '*menor*' *del Desvío*", de una manera independiente a Michel Serres (por lo que en la apuesta no habría *plagio*, tal cual se esgrimió maliciosamente al interior de la institución en la que trabajo en 2008...).

b. Contra los tres discursos de Blanchot/Derrida sobre Marx:
   i- Antes que en el pensador alemán haya tres discursos existe, por el contrario, una trilogía "artefactuada" por los que objetivan al enemistado con los hermanos Bauer, como tema. Esto no significa que no insistan en él discursos tensionados o que se trate de repensarlo bajo los imperativos de una unidad homogénea fascistizante, (lo que intento mostrar, es que las contradicciones que los críticos del emigrado de Francia le adjudican a sus escritos, no son tales; a la inversa, que las continuidades que sus seguidores le imputan, ocasionan que se pierdan de vista aspectos inusuales). Cualquier teórico es diverso, en particular, si ha trabajado la filosofía epicúrea y lucreciana.
   ii- El africano pretende que sólo hay tres espíritus del marxismo, de entre los cuales es ineluctable heredar (finalmente, la argumentación concluye que no es necesario heredar *nada*). Es sintomático que de los tres discursos sea destinado el Político y no el Crítico, ese que se parece tanto, con relación a las formaciones semióticas (la filosofía, la ciencia, etc.), a la deconstrucción. Derrida no elige sino que es digitado, elegido por la deconstrucción contra lo deconstructivo, a fin de que Marx sea desterritorializado ahí donde más cerca estaba de aquél.

c. Contra la duda fingida respecto al "yo soy marxista":
   i- Como ya sostuvimos, el hostigado en *La Sorbona* no tuvo reparos en afiliarse a Nietzsche, a Heidegger, a Lyotard; nunca titubeó en decir "yo soy nietzscheano". Estas

afirmaciones, interconectadas a una negación explícita, se prestan a leer: ¿cuál es la estructura que le permite rechazar con seguridad que él no es marxista, que no le "interesa" serlo?; ¿expiará alguna vergüenza, alguna culpa bajo el peso de esa estructura; tal vez que escriba, sobre el comienzo de milenio, desde otro cabo?

ii- Si el marxismo es denigrado, si pretendieron darle muerte y fue declarado caduco, una posición política radical impulsaría a decir "soy marxista; soy aquello que perseguís como lo detestable y ominoso". Por añadidura, si pensar es un pensar ya invaginado por la muerte y lo mortal (Derrida 1985: 158), y si el padre de "Tussy" está muerto, ¿cómo es viable reflexionar sin estar implicado, plegado por el muerto-Marx, por Marx sin más?

iii- La frase "yo no soy marxista", enarbolada por ese que se intenta sepultar, significa negarse a sí mismo, neutralizar lo Sí Mismo, como los patrones por los que son solidificadas escuelas, cofradías, gremios, alianzas, masonerías, conjuras; quiere decirle "no" a la Identidad, al Original que se duplica. El distanciado de Bakunin no es presencia, ni presentable, ni representable, de modo que cualquier lectura de su firma ya se encuentra en una situación delicada: por una parte, la tentación de declarar simplemente que se es marxista, instaurando un dogma y adscribiéndose a determinada "familia" marxista. Por el otro, evitar reclamarse marxista, revolucionario y comunista, para no tener problemas e inconvenientes, y ser arrastrado hacia un dormir cómodo y tranquilo en el regazo apacible de los amos, de las instituciones, del mundo. Nadie podría postular "soy marxista", a menos que se convierta en una necesidad de transformación, a partir de la que se lucha contra los poderes que acosaron al sepultado por la Guerra Fría y que hostigaron a ciertos marxistas.

d. Contra la idea de que la actualización de Marx debe adoptar la forma de la Herencia:

i- Lo que se hereda viene, quiéraselo o no, del Hermafrodita Despótico (Padre/Madre), y de una demanda de reconocimiento y filiación. Un libertario no tiene ni madre, ni padre, ni maestros, ni está en posición de hijo o subalterno; no tiene familia; es un exceso que va más allá de esos *lugares*, de estos cabos.

ii- La herencia sugiere una mitología autoritaria, vinculada con la dinámica del patrimonio y del museo; en suma, con la lógica del fetiche que, paradójicamente, el no europeo intenta bloquear con una apuesta más crítica. El sostenido por Engels no es un tótem ni alguna trascendencia que deba conservarse como heredad, a manera de los talentos que tienen que ser valorizados, multiplicados con la intención de esquivar la condena del Padre, de su nombre.

iii- Encontramos en el gustador de Shakespeare, perspectivas interesantes sobre los mass/media (López 1995 b y c; Carrique y López 1999 a), las cuales no podrían situarse en lo nunca dicho, sin que ello nos envíe a dar con Habermas, con Rorty, con una teoría del consenso.

iv- Compartimos la idea de armonizar el pensamiento crítico/deconstructivo con el de la *différance*, puesto que la deconstrucción derrideana y la desestructuración de la

dialéctica o de la Economía Política, son puntos de convergencia. No obstante, estamos en desacuerdo con el análisis realizado por el magrebí, respecto al valor de uso y al valor de cambio. En efecto, sostiene que en el cofundador de la *Internacional*, la espectralidad es propia de la mercancía y del dinero, y no del valor de uso, que es tratado como exento de fantasmatización y en tanto lo concreto en sí. Esa apuesta, involucra una ontología que convierte a lo útil en un ente y a la mercancía, en un llano delirio.

Derrida afirma que:

- en el capitalismo existe una espectralización del valor de uso cuando, pongamos por caso, la dinámica de la mercancía empuja al arte a entrar en su seno: lo útil de lo artístico es diluido en la mercancía; no hay entonces, ente o cosa.
- el uso del valor de uso debe ser concebido desde una teoría de la alteridad, del Don y de lo que se conserva fuera-de-uso: los objetos útiles son intercambiados entre *diferentes*, entre un otro y un "mismo", en un proceso que palpita de un otro al otro; el uso es donado, es ofrecido antes que pueda usufructuarse del objeto y antes del intercambio; el don supone, en consecuencia, lo que permanece fuera-de-uso a fin de entrar en uso.

En primer lugar, los objetos no están eximidos de fantasmatización, dado que los que los vuelve utilizables es lo involuntario, toda una energética libidinal y de fantasía (Marx 1973: 15), una política del y de lo Inconsciente (que tampoco es intemporal y ahistórico). Los valores de uso poseen una dimensión semiótica que los hace *valores* (op. cit.: 15), fantasmas deseados.

En segundo término, se reconoce la persistencia de una fantasmatización negativa del valor de uso en las sociedades mercantiles, por cuanto lo útil, la riqueza, domina a los hombres como un superior mitológico y tirano.

En tercera instancia, la crítica de la mercancía (que es un *fragmento* de la crítica de la teoría del valor y de las colectividades subordinadas por esa ley), no es una ontologización del valor de uso sino, por el contrario, el cuestionamiento del proceso de ontologización opresiva que adviene en comunidades fetichistas y, por ende, pre/socialistas. El fetiche no es sino un movimiento de ontización totalitaria, que conjura el devenir la inestabilidad del mundo. El olvidado por las academias, propone que los valores de uso sean desontologizados, desfetichizados, destotemizados y anulados en su espectralidad no libertaria. Pero incluso la tensión entre valor de uso/valor de cambio, no es el único aspecto que Marx releva en sus análisis. Lecturas desencantadas lo han fijado en semejante tópico; por el contrario, también postula que, en determinados planos de abstracción, el mismo valor de uso es ya su valor de cambio (el oro como dinero –1973: 83, 299). En consecuencia, la "segura" distinción entre ambos aspectos de la riqueza es problemática en ciertos fenómenos. A lo anterior, se añade que el tesoro libertario debe ser algo que esté más allá de un

empleo inmediato (la riqueza como *bien*), esto es, tiene que ser más complejo que los valores de uso que asomaron hasta el presente, (1973: 104 –los entes, en una colectividad racional, deben evitar que las fricciones con el mundo les hagan perder su magia, la hermosura que los contornea). Sin embargo, la asociación de individuos epicúreos en la que es viable el asombro la maravilla, es una sociedad en la que sus flujos no cristalizan en objetos, signos, valores, roles, programas sintácticos de comportamiento, discursos, etc., sino que está en **revolución** permanente.

En cuarto lugar, si el valor de uso, si el tesoro ya no necesitará de un intercambio autónomo, cosificado, naturalizado frente a los hombres, el empleo de la riqueza estará allende el cambio y funcionará en la lógica generosa del don, del uso que es gestionado por la mera oportunidad de disponer del tesoro. Cuando la riqueza surja a chorros, su uso será plenamente factible. El otro ya no será reducido en su singularidad a fin de que le esté permitido gozar del tesoro, ni agotará sus infinitas dimensiones en el consumo, ya que podrá crearse riqueza esquizofrénica, cuyo potencial es no tener objetivo, salvo el de ser producida (Deleuze y Guattari 1985: 16). Habrá valores de uso fuera-de-uso, ubicados más allá del consumo agobiante, del consumo antropófago de la alteridad. De nuevo, otra cita nos mostrará que el pensador alemán esbozó ideas más sutiles que las que suelen adjudicársele: en efecto, en algún punto de la circulación simple, la mercancía y el dinero se encuentran en un paradójico "fuera-de-uso" (1973: 230, 292, 309). No obstante, aquí el africano no hace sino descubrir en sus confesiones aquello que lo vuelve en dirección a Marx, con mayor insistencia de lo que él puede aceptar.

(4) Acerca de la noción de tópico, ver Gilles Deleuze (1987: 36/37); también cf., en el seno de otros fogonazos, Carrique y López (1999 b). El compañero de Engels, en cuanto *Ceroidad* o motivo-límite, siempre resulta topicalizado, despojado de lo subversivo que insiste en sus textos.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah (1982 a) *Antisemitismo.* Madrid: Alianza. Vol. I de la Colección *Los orígenes del Totalitarismo.*

_______________ (1982 b) *Imperialismo.* Madrid: Alianza. Vol. II de la Colección citada.

_______________ (1982 c) *Totalitarismo.* Madrid: Alianza. Vol. III de la Colección citada.

ARISTÓTELES (1993 b) *Política.* Barcelona: Altaya.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de (1994 a) *El Quijote.* Vol. I. Barcelona: Planeta.

________________________________ (1994 b) *El Quijote.* Vol. II. Barcelona: Planeta.

CAPELLA, Juan Ramón (1993) *Los ciudadanos siervos.* Madrid: Trotta.

CARRIQUE IBÁÑEZ, Amalia Rosa y Edgardo Adrián López (1999 a) "*Imagen, infinitud y tiempo. Videosfera y capitalismo tardío*", artículo publicado en *Cuadernos de Humanidades* Nº 12, año 2001, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. Salta: Biblioteca de Textos Universitarios.

____ (1999 b) "*Heterogénesis mediática*". Comunicación presentada en el *Encuentro de fin de siglo. Latinoamérica, utopías, realidades y proyectos*, realizadas del 3 al 5 de noviembre de 1999, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

DELEUZE, Gilles y Pierre Felix Guattari (1983) *Kafka. Por una literatura menor.* México: Madero.

____________________________________ (1985) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Vol. I. Buenos Aires: Paidós.

____________________________________ (1988) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Vol. II. Valencia: Pre-Textos.

____________________________________ (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

______________ (1984) *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I.* Barcelona: Paidós.

______________ (1987) *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II.* Barcelona: Paidós.

______________ (1995) *Conversaciones.* Valencia: Pre-Textos.

DERRIDA, Jackie Eliahou y Geoffrey Bennington (1994) *Jacques Derrida.* Madrid: Cátedra.

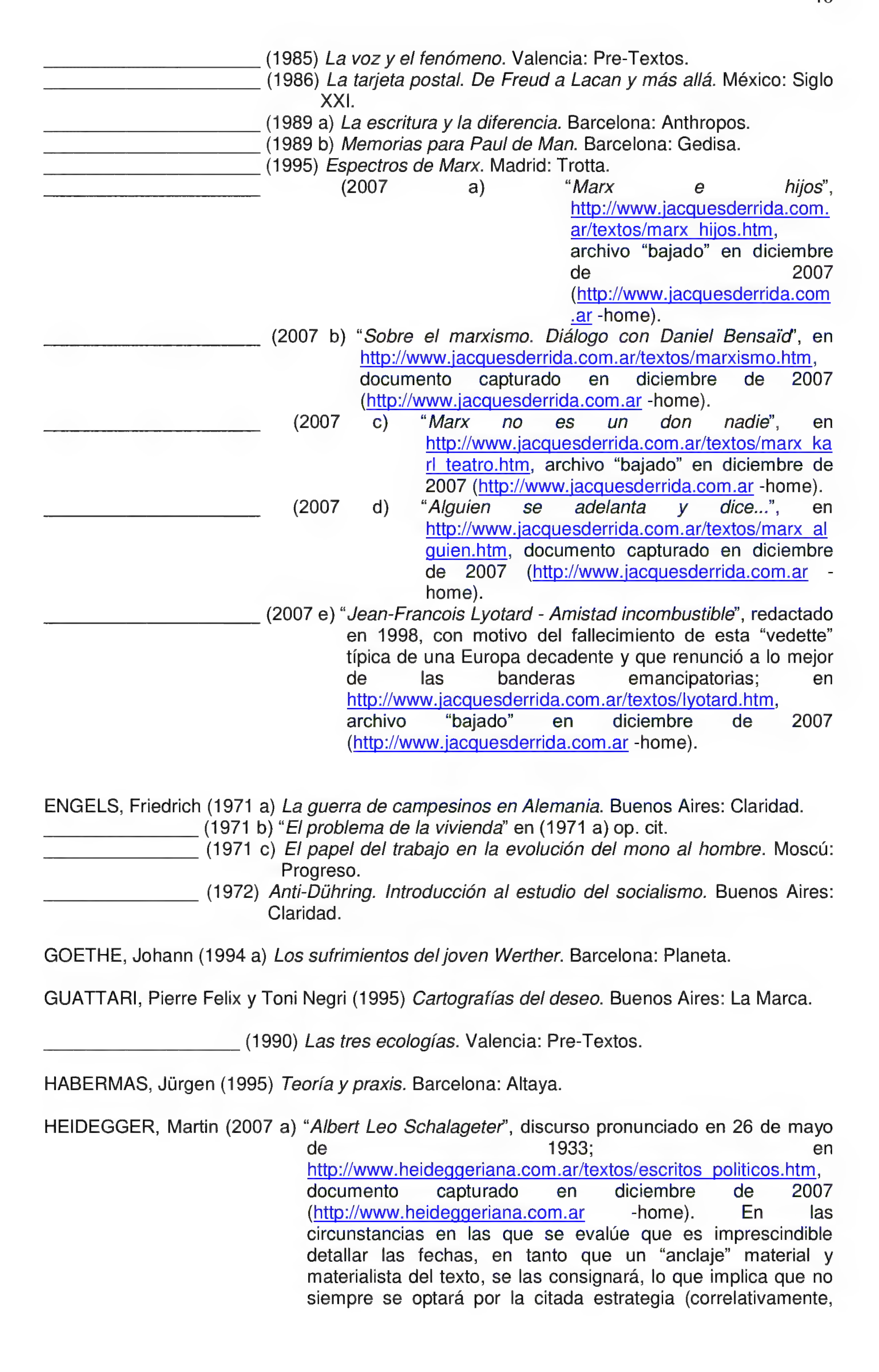
______________________ (1971) *De la Gramatología.* Buenos Aires: Siglo XXI.

______________________ (1975) *La Diseminación.* Madrid: Fundamentos.

______________________ (1977) *Posiciones.* Valencia: Pre-Textos.

______________________ (1981) *Espolones. Los estilos de Nietzsche.* Valencia: Pre-Textos.

______________________ (1984) *La filosofía como institución.* Barcelona: Granica.



______________________ (1985) *La voz y el fenómeno.* Valencia: Pre-Textos.

______________________ (1986) *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá.* México: Siglo XXI.

______________________ (1989 a) *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos.

______________________ (1989 b) *Memorias para Paul de Man.* Barcelona: Gedisa.

______________________ (1995) *Espectros de Marx.* Madrid: Trotta.

______________________ (2007 a) "*Marx e hijos*", http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_hijos.htm, archivo "bajado" en diciembre de 2007 (http://www.jacquesderrida.com.ar -home).

______________________ (2007 b) "*Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaïd*", en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marxismo.htm, documento capturado en diciembre de 2007 (http://www.jacquesderrida.com.ar -home).

______________________ (2007 c) "*Marx no es un don nadie*", en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_karl_teatro.htm, archivo "bajado" en diciembre de 2007 (http://www.jacquesderrida.com.ar -home).

______________________ (2007 d) "*Alguien se adelanta y dice...*", en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_alguien.htm, documento capturado en diciembre de 2007 (http://www.jacquesderrida.com.ar -home).

______________________ (2007 e) "*Jean-Francois Lyotard - Amistad incombustible*", redactado en 1998, con motivo del fallecimiento de esta "vedette" típica de una Europa decadente y que renunció a lo mejor de las banderas emancipatorias; en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/lyotard.htm, archivo "bajado" en diciembre de 2007 (http://www.jacquesderrida.com.ar -home).

ENGELS, Friedrich (1971 a) *La guerra de campesinos en Alemania.* Buenos Aires: Claridad.

________________ (1971 b) "*El problema de la vivienda*" en (1971 a) op. cit.

________________ (1971 c) *El papel del trabajo en la evolución del mono al hombre.* Moscú: Progreso.

________________ (1972) *Anti-Dühring. Introducción al estudio del socialismo.* Buenos Aires: Claridad.

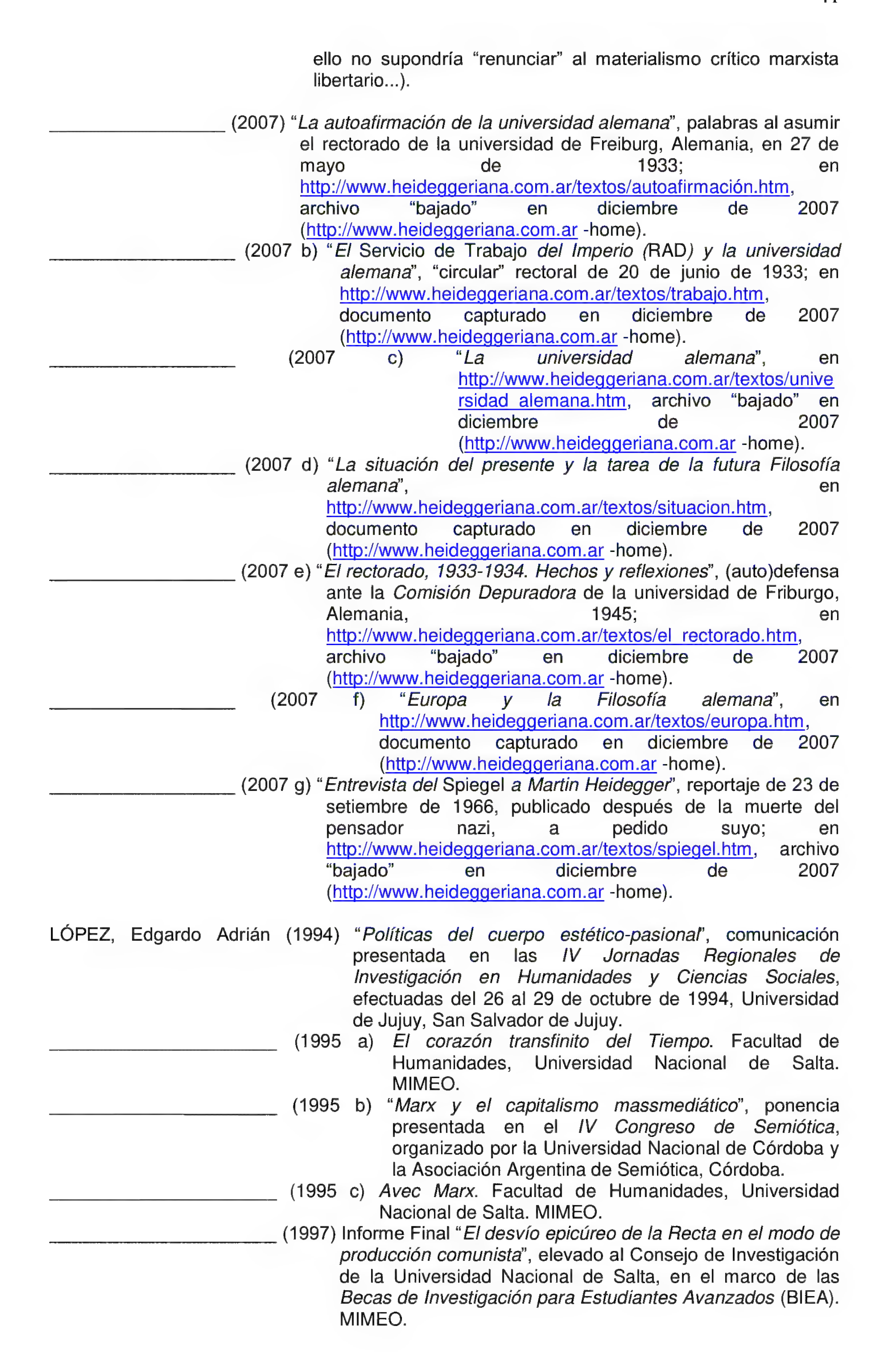
GOETHE, Johann (1994 a) *Los sufrimientos del joven Werther.* Barcelona: Planeta.

GUATTARI, Pierre Felix y Toni Negri (1995) *Cartografías del deseo.* Buenos Aires: La Marca.

____________________ (1990) *Las tres ecologías.* Valencia: Pre-Textos.

HABERMAS, Jürgen (1995) *Teoría y praxis.* Barcelona: Altaya.

HEIDEGGER, Martin (2007 a) "*Albert Leo Schalageter*", discurso pronunciado en 26 de mayo de 1933; en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/escritos_politicos.htm, documento capturado en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home). En las circunstancias en las que se evalúe que es imprescindible detallar las fechas, en tanto que un "anclaje" material y materialista del texto, se las consignará, lo que implica que no siempre se optará por la citada estrategia (correlativamente,



ello no supondría “renunciar” al materialismo crítico marxista libertario...).

__________________ (2007) “*La autoafirmación de la universidad alemana*”, palabras al asumir el rectorado de la universidad de Freiburg, Alemania, en 27 de mayo de 1933; en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/autoafirmación.htm, archivo “bajado” en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

__________________ (2007 b) “*El* Servicio de Trabajo *del Imperio (*RAD*) y la universidad alemana*”, “circular” rectoral de 20 de junio de 1933; en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/trabajo.htm, documento capturado en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

__________________ (2007 c) “*La universidad alemana*”, en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/universidad_alemana.htm, archivo “bajado” en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

__________________ (2007 d) “*La situación del presente y la tarea de la futura Filosofía alemana*”, en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/situacion.htm, documento capturado en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

__________________ (2007 e) “*El rectorado, 1933-1934. Hechos y reflexiones*”, (auto)defensa ante la *Comisión Depuradora* de la universidad de Friburgo, Alemania, 1945; en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/el_rectorado.htm, archivo “bajado” en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

__________________ (2007 f) “*Europa y la Filosofía alemana*”, en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/europa.htm, documento capturado en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

__________________ (2007 g) “*Entrevista del* Spiegel *a Martin Heidegger*”, reportaje de 23 de setiembre de 1966, publicado después de la muerte del pensador nazi, a pedido suyo; en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/spiegel.htm, archivo “bajado” en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar -home).

LÓPEZ, Edgardo Adrián (1994) “*Políticas del cuerpo estético-pasional*”, comunicación presentada en las *IV Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*, efectuadas del 26 al 29 de octubre de 1994, Universidad de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

______________________ (1995 a) *El corazón transfinito del Tiempo*. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. MIMEO.

______________________ (1995 b) “*Marx y el capitalismo massmediático*”, ponencia presentada en el *IV Congreso de Semiótica*, organizado por la Universidad Nacional de Córdoba y la Asociación Argentina de Semiótica, Córdoba.

______________________ (1995 c) *Avec Marx*. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. MIMEO.

______________________ (1997) Informe Final “*El desvío epicúreo de la Recta en el modo de producción comunista*”, elevado al Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta, en el marco de las *Becas de Investigación para Estudiantes Avanzados* (BIEA). MIMEO.

_______________________ (1998) Tesina de Licenciatura "*La dialéctica base-superstructura en Karl Heinrich Marx*", Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

_______________________ (2001) "*Las grandes catástrofes sociales según Marx*", avance para el periodo de investigación del Programa de Doctorado 9909, "*Geografía e Historia*", de la Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte, Universidad de Cádiz (UCA), España. MIMEO.

_______________________ (2007) "*El corazón transfinito del Tiempo*", ponencia leída en las *II Jornadas de la Escuela de Filosofía*, organizadas del 21 al 27 de noviembre de 2007, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Salta capital, Pcia. de Salta, Argentina. En prensa.

LUTERO, Martin (1995) *Escritos políticos*. Barcelona: Altaya.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1964 a) *Sobre el sistema colonial del capitalismo*. Buenos Aires: Estudio.

__________________________________ (1975) *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.

__________________________________ (1978) *La Sagrada Familia y otros escritos*. Barcelona: Crítica.

__________________________________ (1984 a) *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

__________________________________ (1985 a) *El Manifiesto Comunista y otros escritos*. Madrid: SARPE.

__________________________________ (1964 b) "*Futuros resultados de la dominación británica en la India*" en (1964 a) op. cit.

__________________________________ (1973) *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Ediciones Estudio.

__________________________________ (1974) *Teorías sobre la plusvalía*. Vol. I. Buenos Aires: Cartago.

__________________________________ (1975 a) *Teorías sobre la plusvalía*. Vol. II. Buenos Aires: Cartago.

__________________________________ (1975 b) *Teorías sobre la plusvalía*. Vol. III. Buenos Aires: Cartago.

__________________________________ (1983 a) *El capital*. Vol. I. Buenos Aires: Cartago.

__________________________________ (1983 b) *El capital*. Vol. II. Buenos Aires: Cartago.

__________________________________ (1983 c) *El capital*. Vol. III. Buenos Aires: Cartago.

__________________________________ (1985 b) "*Crítica al Programa de Gotha*" en (1985 a) op. cit.

__________________________________ (1988 a) *Escritos sobre Epicuro*. Barcelona: Crítica.

__________________________________ (1988 b) "*Diferencia entre la filosofía natural democrítea y la epicúrea*" en (1988 a) op. cit.

__________________________________ (1996) "*Circular del* Comité Central *de la* Liga Comunista" en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/50_circ.htm, documento capturado en marzo de 1998.

MIRANDA, José Porfirio (1978) *El cristianismo de Marx*. México (s/e.).

PAYNE, Robert (comp.) (1975) *El desconocido Karl Marx*. Barcelona: Bruguera.

PLATÓN (1995 b) *República*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

VVAA (1968) *Engels y el Materialismo Histórico*. Buenos Aires: Paidós.

WEBER, Max (1961) *Historia económica general*. México: FCE.

WHEEN, Francis (2000) *Karl Marx*. Madrid: Editorial Debate.

CAPÍTULO I

Elegimos exponer de forma sumaria y con el perfil brumoso de las preguntas, las temáticas que el padre de Laura hilvana en su intento inacabado por dar cuenta de una cruel y helada irracionalidad: que no habiendo dioses o demonios que se preocupen de los hombres (y que, a lo sumo, están “retirados epicúreamente” en sus moradas inaprensibles), los responsables de la miseria, la explotación, del hambre, del poder, de la destrucción, de las jerarquías, de la exclusión de las mujeres y del otro en general, de las guerras, etc., no son más que los individuos. Ciertamente, aquí podríamos transcribir reelaboradas las preguntas de un Deleuze (1984: 20-22) que, en esos años, se nos aparece un poco más político que aquel que sostendrá que Marx, Saussure y Freud son un monstruo de tres cabezas (1980: 18):

i. ¿Qué voluntad de muerte induce que luchemos por nuestro propio sometimiento?
ii. ¿Por qué provocamos la tristeza, la locura, el remordimiento, el castigo y la culpa?
iii. ¿A causa de qué nos afanamos en sepultar lo vivo con leyes, deberes, consignas, obligaciones, etc.?
iv. ¿Qué potencias montaron este inmenso teatro de gozo en el dolor y en el odio?

Suponemos que estas inquietudes son las del exiliado; acaso las distribuye de acuerdo a una serie de líneas que colocamos en el registro de áreas de investigación diferenciadas, a fin de convertirlas en cuestiones que destaquen sus señas. El criterio para este efecto fue seleccionar, primero, todas las preocupaciones que motivaban a Marx según lo que podía identificarse con la ayuda de la Semiótica. Luego, descartamos aquellas que se repetían, ordenándose el resto por secuencias analíticas que coincidieran en la clasificación de los componentes de base y superestructura. Puede comprobarse que el ítem “temáticas referidas a aspectos sociales” es análogo en su espíritu, al especificado en los lexemas nombrados. Una vez que fueron obtenidas proposiciones, extraídas a su vez de lo que nos ofrecía una exhaustiva investigación, que no incluimos por razones editoriales, de los campos semánticos en 12 obras(1) del cofundador del *Partido Comunista* (algunas en co/autoría), las transformamos en interrogantes. De esta suerte, el enunciado “los productos y relaciones intersubjetivas padecen un proceso de economomificación, econosolidificación y econosificación”, adoptó la forma de una pregunta que, por su importancia, es viable suponerla como horizonte de interés para el “autor” citado.

En el caso de los elementos partícipes de los conceptos desglosados, los instrumentos fueron similares a lo anteriormente expuesto, separándose, en cuanto a la base, las partes vinculadas con aspectos “internos” a los individuos, de aquellas que pueden agruparse en lo económico en general. En lo que hace a la superestructura, las axiologías preservan su estatuto frente a elementos institucionales. Una de las ventajas de este movimiento taxonómico es que “basis” y “superestructura” quedan mejor precisados; simultáneamente, son

visibles las intrincadas espirales que se refieren a esas nociones, invalidando o poniendo entre paréntesis las objeciones esparcidas desde la muerte de Engels hasta la post-modernidad.

Problemas que Marx intenta resolver[2]

Cuestiones vinculadas con aspectos sociales

1- Cómo es que la reproducción de lo humano se efectúa a través de mediaciones, de lo no cualitativo y de forma no consciente, no consensuada y sin plan racional.
2- ¿Por qué la pérdida de control sobre la riqueza, el excedente, lo simbólico y, en general, respecto a las fuerzas sociales es una condición para su reapropiación?
3- A raíz de qué las condiciones (materiales, intersubjetivas –deseos, nexos con el otro, etc.-, semióticas e institucionales) para la reproducción de lo colectivo, se anquilosan.
4- ¿Cómo es que aparecen terceras potencias?
5- A qué se debe que los poderes soberanos sean fuerzas espectrales negativas que asolan a los individuos.

"Núcleos" conectados con aspectos cualitativos

1. Si la dialéctica entre "basis"/superestructura es una interacción que acontece a espaldas de los hombres, ¿puede ser disuelta en una sociedad emancipada?
2. Por qué es cercado el infinito productivo del devenir.
3. ¿A causa de qué los hombres le dan sentido a lo absurdo, a lo irracional, a lo que los hace impotentes, etc.?
4. Por qué lo posible, lo potencial y lo virtual son limitados en las sociedades pre-comunistas
5. ¿Cómo evitar que la base y lo superestructural entorpezcan el desarrollo de los poderes de la acción, los flujos, la inteligencia social y de la inventiva histórica?

Problemas relacionados con aspectos subjetivos

1- Cómo es que los contactos con el otro (estructuras de parentesco, relaciones entre los sexos, vínculos sociales, etc.) no son libres.
2- ¿Qué estrategias habría que emplear para que la sociedad y/o el entorno inmediato fuesen acelerados, arrancados de sus estados desencantados de equilibrio?
3- Cómo conseguir que base y superestructura no impidan que los espíritus libres encuentren un espacio.

"Nodos" asociados con aspectos "económicos"

1. ¿Por qué una "porción" de lo social se estructura como economía, haciendo entonces imprescindible coordinar ese universo con el resto de lo humano?
2. A raíz de qué lo colectivo es dominado por formas económicas[3].

3. ¿Cómo es que hay una economomificación, econosolidificación y econosificación de los productos y de las relaciones sociales?[4]
4. A causa de qué, objetos que no tiene por qué convertirse en mercancía, propiedad, tener precio, etc., son sometidos a esas formas.

En este punto, cabe afirmar que la tradición marxista dominante se caracterizó por formular hipótesis un tanto simples respecto a los términos “base/superestructura”. De ahí que los postmodernos y algunos post-estructuralistas, como Guattari en ciertos escritos (1995; 1996), critiquen la efectividad de tales conceptos. Por este motivo, creemos imprescindible llevar a cabo otra demarcación de dichas categorías; así, podríamos establecer lo siguiente, advirtiendo que la enumeración a asomar no es exhaustiva:

1- La **basis** no está compuesta sólo por lo económico. Por su lado, la **hiperestructura** no está integrada exclusivamente por las ideologías y los aparatos de Estado.
2- Existen elementos de la **base** que, en determinadas circunstancias, son el “fundamento” de otros componentes de la misma esfera. E. g., las relaciones de parentesco y la familia son, ambos, partes de la “basis”, pero en determinado nivel de análisis, la familia es el sustrato de las relaciones de parentesco.
3- El lexema “**basis**” puede estar referido a otros contextos, sin vincularse necesariamente a la **superestructura**. O sea, la relación no es binaria. Así, el esposo de Jenny sostiene que el cuerpo es la base de las sensaciones, mas los sentidos no son una “supraestructura”.
4- Los componentes de la **base** son tanto materiales cuanto inmateriales, entendiendo por “material”, f. i., el producto concreto, y por “inmaterial”, los deseos y pasiones. Cabe aclarar, no obstante, que lo material no es siempre algo concreto, ya que también alude a aspectos “cualitativos”. Marx trata a la historia, a sus procesos, en calidad de fenómenos plegados en determinada consistencia, en cierta materialidad que se resiste a la praxis.
   El azar, por su lado, igualmente sería “material”, dado que sólo se puede contar con su aparición repentina como un “factor”, o sea, como una “basis”.
5- Aunque todos los elementos de lo social estén ya significados, existen componentes de la base que son exclusivamente semióticos (por ejemplo, el lenguaje).
6- Determinados componentes de la **superestructura** pueden funcionar en tanto que base de otras partes de la hiperestructura. El Estado, en su conjunto, es la base de otros elementos, tales como la educación, la justicia, el gobierno, etc.
7- Existen elementos comunes a la “infra” y a la superestructura, lo que supone una relación de intersección. El sistema educativo, la familia, el lenguaje, las relaciones microfísicas de poder, el enunciado epocal, los enunciados locales, entre otros, son componentes atribuibles a las dos esferas, aunque no desde las mismas perspectivas.
8- Hay algunos elementos de la **base** que, para un estudio, pueden concebirse desde un doble punto de vista. El dinero, como fenómeno económico, es algo perteneciente a la “basis”; sin embargo, en cuanto

ente que es tan espectral como los dioses y tan cargado de significaciones, también pertenece a la **superestructura**.

Se constatan fuerzas, procesos (heterogénesis) y dialécticas sociales (interacción entre proceso vital -movimiento colectivo total- e inteligencia comunitaria; interacción praxis/campos de producción de lo posible), que no pertenecen “en sí mismas” ni a la **basis**, ni a la **hiperestructura**. Por el contrario, son fenómenos que son “atraídos” por la base y la superestructura como si éstas fueran absorbidas (Carrique 1998). En este sentido, la “basis” es un “atractor” y la superestructura un “superatractor”, que tienen como finalidad empobrecer dichos fenómenos en su complejidad. Simultáneamente, “alimentan” su continuidad en tanto que estructuras. Por ello, podría explicarse el nexo base/supraestructura a modo de una “cinta de Möebius”: lo que está, por un instante de inocencia, en un “afuera”, es reconducido hacia el “adentro” de la bipolaridad, en un movimiento iterativo.

Consideremos entonces, las dos esferas puestas de relieve:

Elementos que integran “basis” y superestructura(5)

Componentes de la base

Partes vinculadas con aspectos sociales

1. Los hombres.
2. Su existencia social.
3. La ley del valor.
4. La oposición entre tiempo de vida y tiempo de producción (tensión “capturada” y “traducida” por la economía).
5. La dialéctica sociedad-Naturaleza.
6. La interacción hombre/otro.
7. La praxis (en especial, el trabajo).

Elementos relacionados con aspectos subjetivos

1- La necesidad de necesitar al otro.
2- Los procesos de subjetivación.
3- Los deseos y las pasiones en general, y los deseos y las pasiones negativas en particular.
4- Las actividades de la fantasía, de la mente y del corazón humanos.
5- Las relaciones con el otro.

Componentes conectados con un Real que se opone

1. La riqueza como tercer poder.
2. La Naturaleza.
3. La materia y la energía.
4. El azar y la necesidad.
5. Lo irracional.

Elementos referidos a lo “económico”

1- Tiempo de trabajo necesario y tarea imprescindible (contradicción absorbida por el caosmos económico).
2- Plustrabajo y tiempo de labor por encima de lo imperativo (ídem).
3- Las relaciones entre el obrero y el producto, y entre el trabajador y la producción.

Componentes de la hiperestructura

Elementos institucionales

1. Instituciones encargadas del gobierno social.
2. Instituciones que aseguran la reproducción de la sociedad.
3. Instituciones que aseguran la distribución de la riqueza.
4. El Estado.
5. La burocracia.

Componentes vinculados a relaciones de poder

1- La política.
2- El derecho.
3- Las formas de gobierno.

Elementos referidos a axiologías

1. Religiones.
2. Sistemas morales.

Componentes que integran las formas de significación del mundo (distintas formas de la ideología)

1- Filosofías.
2- Arte canonizado(6).
3- Tradiciones.
4- Costumbres.
5- Hábitos.

Elementos que son “representaciones” y objetos socialmente significados

1. El alma.
2. La muerte y el tiempo.
3. Los dioses.
4. El dinero.

Componentes comunes a base y superestructura

1- Los llamados “bienes internos” tales como la inteligencia, la voluntad, la creatividad, etc.
2- El lenguaje(7).
3- La educación(8).

4- Ciencia y técnica.
5- Las formas de arte que estimulan los bienes internos[9].
6- Los medios de comunicación y transporte.

Luego de esta exposición sumaria, aun tenemos que aludir al problema del nexo "'basis'/supraestructura". Ciertamente, es una cuestión particular acerca de la existencia o no de "modelos de causalidad" en mi buen compañero de tanta, tanta noche eterna. Debido a ello, se relevaron una serie de propuestas que tienen a la vista la citada dialéctica:

Modelo 1: Es el más conocido, propio de los marxismos ortodoxos (especialmente, de los políticos), en el que se postula una causalidad lineal y mecanicista en donde la **base** condiciona y *determina* a la **hiperestructura**. De esta tentativa, cabe aceptar que hay un "cuasi/determinismo", porque la estructura reduce la complejidad de las interacciones con la superestructura. Cuando ello sucede, se transforma en un factor "cuasi mecanicista".

Modelo 2: Luego de las críticas al modelo anterior, se habló de un "feedback" entre los términos, en los periodos de corta y mediana duración (de 5 a 50 años), conservando el "condicionamiento en última instancia" de la **infraestructura**, igualada a la economía, para los tiempos de larga duración (de 100 años a milenios -es la postura de Engels y Althusser).

Modelo 3: La **superestructura** siempre "habla" de algunos elementos de la **basis** y los resignifica. Al hacer esta operación incluye en sí, aspectos de la base pero como un "no dicho" y un "no pensado", en suma, a manera de un Real del que no se quiere saber nada. Por eso, este Real "excluido/incluido" actúa, según Lacan (1999), como *causa*.

Modelo 4: La **supraestructura** es una "superestructuración" y, en cuanto tal, "hiperestructura" la **base**, poniéndola como su condición de existencia.

Modelo 5: La **basis** es una estructuración que los hombres usan como recurso o estrategia, para frenar o retardar la erosión de las cosas. A partir de que existen "nódulos-base" que limitan el desgaste de lo históricamente dado, la significación hiperestructural realiza (de modo autoritario) otro tanto en el plano de lo semiótico.

Los tres últimos modelos, brindaron la oportunidad de proponer otro que no excluiría a los anteriores, que es el de la "cinta de Möebius" (Carrique 1998).

Modelo 6: Tanto la "basis" como la hiperestructura, "intentan" subordinar todo lo social y humano a sus esferas, generando con ello la "ausencia" de un Afuera absoluto, lo cual conduce, a su vez, a que la interrelación sea tan estrecha, que el "adentro" improductivo así creado lleva a un "afuera" que se repliega en sí mismo, deviniendo también en un "adentro". De allí que los cambios sean tan difíciles aunque no imposibles y que, entre otros aspectos, la superestructura no sea simplemente un "apéndice" de la "infraestructura".

Pero lo que es dable inferir es que base y supraestructura son dislocaciones, escisiones, separaciones o fragmentaciones de lo humano en dos universos. Entre otras razones, dicha partición acontece a raíz de que los individuos *exteriorizan* ciertas potencias (fuerzas semióticas, vínculos intersubjetivos, variables "económicas" -propiedad, mercancía, etc-, entre otras), en fantasmas, abstracciones y universales sociales que los sojuzgan. Esta *objetivación/alienación* de tales poderes tiene como correlato un endurecimiento de la percepción del mundo, su topicalización. Entonces, "basis" e hiperestructura son *macrotopicalizaciones* de los movimientos de heterogénesis, de la praxis, de la inteligencia colectiva, de la aprehensión semiótica del cosmos, de las pasiones, deseos, etc. De este proceso de macrotopicalización se desprenden también, *microtopicalizaciones*; por consiguiente, base-superestructura tienen la dinámica de un esquema que se auto repite en distintos niveles, *id est*, que son fractales o tópicos/fractales (Carrique 1998).

Sin embargo, la fractalización en juego es doble: por un lado, la secuencia "pérdida de control sobre las consecuencias de las acciones-exteriorización negativa de las facultades humanas", es un *fracton*; por el otro, la segmentación de lo comunitario en una bipolaridad rígida es una duplicación fractal, a causa de ser una "partición" de aquella serie.

NOTAS

[(1)] Las obras de Marx y/o Engels que desbrozamos son las siguientes:

- *La Sagrada Familia.*
- *La Ideología Alemana.*
- *El Manifiesto Comunista.*
- *Sobre el sistema colonial del capitalismo.*
- *Escritos sobre Epicuro.*
- *La cuestión judía.*
- *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción.*
- *Escritos: economía y filosofía.*
- *Miseria de la Filosofía.*
- *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política.*
- *Capítulo VI (inédito).*
- *El capital.* Vol. I.

[(2)] Las cuestiones en torno a las cuales pensamos que el que renunciara a su ciudadanía, elabora la dialéctica "basis"-hiperestructura, son más numerosas de las que hemos pincelado, pero consideramos que insertarlas en el capítulo haría la exposición redundante en detalles.

Cabe recordar, empero, que los criterios por los que se distribuyeron las preguntas fueron adoptados de lo que los textos ofrecían.

Cuestiones vinculadas con aspectos sociales

1. ¿Cómo es que la constitución de lo social en tanto que economía, incide en la separación de lo humano en base y supraestructura?
2. Por qué ciertas dialécticas (como fuerzas/formas, riqueza-praxis, movimiento/esferas de acción, etc.) desbordan el par "basis"/superestructura, pero son reconducidas a él.
3. ¿A causa de qué insisten estrategias autoritarias para la reproducción de lo social?
4. Por qué existen trascendencias.
5. ¿Cuáles son los presupuestos que ocasionan que los elementos sociales se organicen en base y se superestructuren en una sobreestructura?
6. Cómo es que la escisión entre praxis autocontrolada, y condiciones materiales y espirituales se corresponde con sistemas semióticos en general e instituciones, que los hombres no regulan.
7. ¿A raíz de qué la dialéctica entre fuerzas genéticas-modo de producción/vínculos intersubjetivos se vuelve inmanejable?
8. A causa de qué los cuatro momentos de la vida social (producción, intercambio –circulación-, distribución y consumo) se tornan incontrolables.

9. ¿Por qué los hombres forjan relaciones de violencia?
10. Cómo administrar la producción de riqueza y de significaciones a fin de que no den lugar a desigualdades, etc.
11. ¿Cuál es la función general de algunos sistemas semióticos (religión, filosofía, moral, entre otros) o de ciertas instituciones (educación, Estado, familia, etc.)?
12. Cómo es que algunos sistemas semióticos (f. e., la religión), revelan la lógica que gobierna la superestructura e incluso, la dinámica de la “basis”.
13. ¿Por qué la praxis se desgasta en una lucha para alterar las condiciones de vida?
14. A raíz de qué el lenguaje opera como una fuerza incontrolable (ir a Derrida 1997: 42).

Problemas conectados con aspectos cualitativos

1- ¿Por qué las esferas de acción o campos de producción son empobrecidos en las asociaciones anteriores al “reino” de la Libertad?
2- A causa de qué existe cierta “entropía social” de la vida, de lo vivo y de lo vital en las comunidades pre/socialistas.
3- ¿Por qué la historia de la especie muestra que hubo escasa variedad de experiencias?
4- Cómo es que los hombres se complacen en generar muerte, y en mutilar la vida, el deseo, lo vital y lo vivo.
5- ¿A raíz de qué la significación del mundo esquematiza, codifica, inmoviliza, etc.?
6- Por qué dominó hasta ahora, una percepción-interpretación/cognición mitológica de lo real (Marx y Engels 1975: 112).
7- ¿De qué modos se conjura el “derecho” epicúreo al Desvío?
8- Cómo se podría construir otra dinámica del tiempo.
9- ¿Qué aspectos habría que sopesar para articular una dialéctica crítica entre teoría y praxis, entre acción e historicidad y entre lo teórico y lo real, (consideración de los contactos entre base y sobreestructura; necesidad de deconstruir la vocación autoritaria en los intelectuales; pensar y hacer en estado de Desvío respecto de la superestructura; etc.)?
10- Cómo plantear una historia no metafísica y no invaginada por alguna Filosofía de la Historia.
11- ¿Por qué no basta la crítica para transformar el mundo?
12- Cuál es la importancia de una revolución para alterar los supuestos de existencia dados.

Cuestiones relaciones con aspectos “económicos”

1. ¿A través de qué mecanismos la división del trabajo opera como una gran fuerza que separa ambientes sociales, que funcionarán en tanto que base y superestructura?

En lo que respecta a la división del trabajo mencionada, es oportuno afirmar que ésta abarca más aspectos de los que, por la influencia de unos tópicos demasiado fijos, se cree:

a- división de la tarea entre productores directos y no trabajadores;
b- escisión del trabajo entre el campo y la ciudad;
c- división entre esferas de producción;
d- reparto internacional del trabajo (en el capitalismo);
e- distribución de la tarea entre representantes y representados;
f- división entre gobernantes y gobernados;
g- reparto del trabajo entre dirigentes y dirigidos;
h- escisión entre labor manual e intelectual;
i- distribución sexual del trabajo;
j- división de roles en el acto sexual, por medio del cual al otro (en particular, a las mujeres) se lo reduce a ser mero instrumento de placer;
k- reparto de la tarea por grupos etarios;
l- distribución del trabajo en el seno del proceso de producción;
m- etc.

Según lo que advierten Engels y su amigo (1984 a), y Marx en "*La crítica al Programa de Gotha*" (1985 b), una sociedad emancipada no sólo se caracteriza por la supresión de la propiedad privada, del dinero, de la forma/mercancía, de lo económico como universo autocrático, de la familia, del Estado y su división republicana alienante, de las instituciones monopolizadoras de la violencia (ejército, policía, sistemas de encierro y/o exclusión, etc.), y de las clases, sino también de *cualquier* reparto de la labor social. La misma reduce el polimorfismo humano, entorpece el despliegue incondicionado de las fuerzas genéticas subjetivas, y reproduce las relaciones de desigualdad y de poder entre los individuos: por esto último, es que cualquier división del trabajo es una división *en* el *trabajo de dominación* (cf. un planteo similar, aunque desde perspectivas que no compartimos y que en este contexto no hay espacio para debatir, en Bourdieu 1997: 122).

No obstante, nos atrevemos a señalar una contradicción en el Marx de los *Grundrisse*: en los "borradores", apostará por el licuado de la separación de tareas, no en general, sino con respecto a la división del trabajo que está asociada a las colectividades con *intercambio* (en la medida en que éste es un *proceso intermediario* entre el productor, la riqueza y el consumo) y con tiempo de circulación como *barrera* (1972 a: 146).

2. Por medio de qué trágica locura la economía y su economicismo, se vuelven una estrategia para el "ahorro" de elementos objetivos, necesarios a la producción, y un derroche de los bienes internos, las fuerzas subjetivas y de los individuos mismos.

[3] En el vol. III de *Teorías sobre la plusvalía*, el "sociólogo" en liza sostiene que

"... *los participantes en la producción capitalista viven en un mundo embrujado* ... (*Los*) *distintos aspectos del capital aparecen como los verdaderos agentes y representantes directos de la producción* ..." (1975 b: 423). Un poco más adelante, agrega:

"... *el propio consumo constituye una fase del* movimiento de formas económicas" (1975 b: 430; lo destacado es nuestro).

[4] Respecto de las porciones derivadas de la plusvalía (ganancia industrial, interés y renta del suelo), el filósofo germano sentencia que

"(*la*) *posterior* '*osificación*' *o transformación de la* división *de la ganancia en algo independiente, aparece de tal manera que* la ganancia de cada uno *de los capitales* ... *se divide en* ... *interés y* ... *ganancia industrial* ..." (1975 b: 390; lo subrayado pertenece al autor). Luego, del interés postula que es una forma de ganancia fija y *osificada* (1975 b: 398).

[5] Resulta notable que los diversos marxismos no hayan explicitado que los lexemas "basis" y "supraestructura" no son acuñación del atacado por Bakunin. No sólo otros economistas como Malthus (1993), emplearon tales categorías, sino que éstas se encontraban incluso en documentos ingleses de gobierno que Marx cita en sus artículos periodísticos. Por lo demás, emplea el lexema "base" para aludir a los supuestos en los que se afinca una teoría, un informe parlamentario, una legislación, etc., de manera que no tiene una significación "estrictamente" económica (cosa que, por añadidura, jamás debió predicarse de la dialéctica estudiada).

Al igual que en el caso anterior, los elementos que constituyen la infraestructura y lo superestructural son tan numerosos que explicitarlos, no reforzaría significativamente la idea de que los componentes son más variados de lo considerado tradicionalmente. No obstante, puede visualizarse su extensa lista:

Componentes de la "basis"

Partes referidas a aspectos sociales

1- La separación entre praxis autocontrolada y condiciones materiales.
2- El obrero colectivo.
3- La contradicción entre trabajo y goce.
4- Los cuatro momentos de la vida social.
5- La compleja dialéctica entre fuerzas genéticas/modo de producción-relaciones humanas.
6- Las distintas relaciones de violencia con el otro (explotación, dominación, redes y juegos de poder, vínculos jerárquicos, etc. –Marx y Engels 1975: 112).

7- La oposición entre los conocimientos, la inteligencia y la voluntad de los obreros improductivos (en especial, de los creadores y reproductores de semióticas) y la capacidad intelectual de la producción.
8- Las fuerzas creativas humanas esenciales (la gracia, la alegría, el amor, etc.).
9- Los órganos/sentidos socializados.
10- La producción de la vida material (nótese cuál es el lugar que ocupan la génesis concreta de la existencia colectiva...).
11- Las condiciones de la producción.
12- El valor de uso.
13- El mundo material.
14- Las necesidades e intereses (percíbase en qué espacio se hallan en acción los intereses...).
15- El grado de cooperación y solidaridad.
16- La población y su lógica demográfica.
17- El derroche de vidas humanas.
18- Las clases sociales.
19- Las luchas de clases (apréciese el punto en que se ubica la refriega entre clases en pugna).
20- Las relaciones de parentesco en general.
21- La familia.
22- Las características de la fuerza laboral.

Elementos vinculados con aspectos subjetivos

1. Las formas del “sí mismo”.
2. Los modos para el cuidado de sí.
3. Los componentes de una “ecología afectiva” (aire, luz, espacio estetizado, entre otros).
4. La sexualidad.
5. Las relaciones entre los sexos.

Componentes referidos a un Real que resiste

1- Las miserias y calamidades.
2- La anarquía de la producción.
3- Las crisis cíclicas (en el caso del capitalismo).

Elementos conectados a lo “económico”

1. La propiedad.

2. Las oposiciones entre trabajo pasado, acumulado, objetivado y muerto, y entre tarea presente, viva y subjetiva.
3. El trabajo.
4. La producción.
5. El proceso “metempsicótico” por el cual el valor de uso deviene valor de cambio.
6. La mercancía.
7. La tensión entre ambos.
8. Las distintas clases de divisiones del trabajo.
9. La industria.
10. El comercio.
11. El mercado mundial (en el caso del capitalismo).
12. Los medios de producción y/o sus combinaciones sociales.
13. Los “enclaves” imperialistas.
14. La fuerza laboral como mercancía.
15. El dinero.
16. El valor-capital.
17. Los sistemas de irrigación.
18. Etc.

Antes de proseguir, sería conveniente indicar que los elementos de la infraestructura son más de 65 (sesenta y cinco –de los cuales sólo 17, diecisiete, pertenecen a la economía) y los de la superestructura, más de 22 (veintidós); cada uno de ellos, lo suficientemente multidimensional como para refutar la acusación de mecanicismo, reduccionismo, linealidad, causacionismo, etc., que sus detractores endilgan a eso que se aglutinó con las palabras “materialismo histórico” (cf. Bourdieu 1997: 160).

Por otro lado, podemos subrayar los momentos en los que se usan explícitamente los lexemas “base”, “superestructura” y los incluidos en la dialéctica “‘basis’/subreestructura”. Es oportuno decir que este breve resumen, sólo marca los instantes en los que por primera vez, son definidos los términos. Sin embargo, la recurrencia con la que aparecen “hiperestructura” y “base-superestructura” es menor que la de “basis” (incluso, tal como lo hemos puntuado, el arrinconado en Londres le da otros giros a ese significante). El campo de lo no/dicho, explorado a partir de lo que es afirmado, revela aquí su importancia para ayudar a conformar los semas, campos semánticos, sememas e isotopías de un texto (Courtés 1980: 44-99; Greimas y Courtés 1982; Latella 1985: 25/27); importancia más significativa en el caso del complejo analizado.

Menciones explícitas de los lexemas

Obras “de” Marx-Engels

"Basis"

1- *La Ideología Alemana* (op. cit.): 28

Sobreestructura

1. *La Ideología Alemana* (op. cit.): 38

Base/Superestructura

1- No se detectaron

Textos "de" Marx

"Basis"

1. "*La cuestión judía*" (op. cit.): 51
2. "*Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*" (op. cit.): 78

Hiperestructura

1- No se detectaron

Base/Superestructura

1. "*Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política*" (op. cit.): 215

La palabra "de" que asigna "atribución" y "propiedad", fue entrecomillada para no enredarnos ni en la función "autor", ni en las alucinaciones de lo "propio" que "permitirían" justificar que haya un "corpus" de frases que serían pertenecientes con propiedad y propiamente, a los intelectuales revolucionarios que (des)glosamos, apropiación que posibilitaría además, reclamarse un "hijo" y "heredero" legítimos de quienes, a pesar de haber fallecido, continúan engendrando...

(6) Lo estético que constituye una visión del mundo topicalizada es un elemento de lo supraesestructural, dada su dimensión semiótica. En términos deleuzianos, una estética cristalizada sería un Arte *mayor*. Por el contrario, la estética que se practica para deconstruir los desiertos días y que, en los movimientos creativos comienzan con la lógica de la ruptura,

son el arte como fuga de las sombras del mundo. Proust (1970: 414), en su admirable novela, habría dicho que

"... *en todas partes ve uno a la Belleza, la desea, la busca, lo mismo que hace el enamorado con la mujer amada*". Sin duda, habría también que tener en cuenta que lo estético, tal cual lo sugiere un Bourdieu (1995 a) mucho más crítico que aquel que se opone sistemáticamente al denostado por Weber, puede convertirse en una forma de *distinción* que naturaliza diferencias y desigualdades en la producción, en el acceso y en la "ostentación" de signos y bienes culturales, disimulando lo arbitrario social. De ahí que aceptemos una visión amplia de la ideología que incluye las "distinciones" estéticas, las filosofías, las religiones, las costumbres, etc. Es decir, tanto las ideologías con algún componente "argumental" o narrativo (filosofía, arte), cuanto las afincadas en un "sentido práctico" menos mediatizado (tradiciones, hábitos) (cf. Althusser 1973: XI –contra quien no podemos presentar las debidas objeciones en este espacio, puntuando su notable resistencia hacia el pensamiento de Marx-; Engels 1972: 34, 44).

(7) En la época de Stalin, que acabó por arruinar desde adentro la "comuna rusa", hubo un debate en torno a si los cambios de la base implicaban alteraciones en el lenguaje, en tanto que elemento de la superestructura. Sin embargo, y tal como nos llegó a nosotros la polémica (en particular, a través de los escritos dogmáticos del Secretario del CC del PCUS), no se relevó que en *El Manifiesto Comunista*, Marx y Engels opinaron que ciertos elementos de lo sobreestructural pueden sobrevivir a cambios de modos de producción. En efecto, la religión, e. g., es un sistema semiótico que es propio no de tal o cual modo genético de tesoro, sino de una época milenaria en la que las condiciones de existencia se traducen en espectros negativos. Por consiguiente, hay componentes de la superestructura que, para sufrir modificaciones sustanciales, requieren de una larguísima duración. El lenguaje es otro de tales elementos, cuya dinámica de transformaciones corresponde a lapsos mayores que los de un modo creativo de riqueza concreto.

No obstante, todavía queda un aspecto que no fue discutido y es que el lenguaje no es únicamente de la dimensión de la superestructura. Por ser algo fundamental en la comunicación intersubjetiva, en la reproducción de sistemas semióticos y en la génesis de significados y sentidos, es "cimiento" de otros fenómenos; en consecuencia, integra la "basis", (ahora bien, existen elementos de la base que también adquieren el carácter de constantes "transhistóricas", como la ley del valor, la división sexual del trabajo y en el acto amoroso –con los pares de lo femenino/masculino, activo/pasivo, etc. que estructuran lo que cada cual habrá de sufrir en calidad de *destino*-, y, en suma, los disímiles "rostros" del oprimir).

Por lo demás, la retroinfluencia entre base e hiperestructura no es una dialéctica "estática" por cuanto la dimensión temporal se incluye precisamente, en lo dialéctico y en los ritmos históricos de las alteraciones. Las modificaciones de los "elementos" de ambas esferas son de tal complejidad, que incluso puede haber componentes que se diluyan sin un "necesario" correlato: si así acontece en el ámbito de la "basis", es factible que no se desgrane ninguno en

la superestructura y si afincamos el cambio en la hiperestructura, es genuino aguardar que nada o muy poco se “reacomode” en la base. Son los estudios puntuales los que orientan un “esquema” para entender los procesos, “cartograma” que de otro modo, es una forma vacía y escolastizante.

(8) Al igual que acontece con lo lingüístico, la educación es tanto del orden de la “basis” como de la sobreestructura. El surgimiento de la fábrica y la instrucción primaria fueron

“... *la demostración práctica de la posibilidad de unir la enseñanza y la gimnasia con el trabajo manual* ... *El sistema fabril fue el primero en hacer germinar la educación del futuro, que unirá* ... *el trabajo productivo con la instrucción y la gimnasia, y ello, no sólo como método para acrecentar la producción social, sino como el único método para* producir hombres completos” (Marx 1983 a: 461/462; el énfasis no es del “autor”).

(9) El capitalismo emplea no sólo la técnica para incrementar la productividad, sino además el arte:

“... *El capital* ... *aumenta el tiempo de plustrabajo* ... *mediante* ... *los* recursos *del* arte *y de la ciencia* ...” (1972 a: 231; el cambio de tipografía nos pertenece). Pero si el valor automatizado necesita de lo estético (aun cuando no empuje su nivel a extremos sublimes), quiere decir que el arte es una *fuerza de producción* tal cual lo científico. Y si lo estético es ideología, ésta también resulta ser una potencia genética que contribuye en la génesis de tesoro.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis (1973) *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BOURDIEU, Pierre et al (1975) *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_______________ (1967) *Los estudiantes y la cultura*. Barcelona: Labor.
_______________ (1995 a) *Las reglas del arte. Génesis y estructura de la obra de arte*. Barcelona: Anagrama.
_______________ (1995 b) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Buenos Aires: Grijalbo.
_______________ (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
_______________ (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

CARRIQUE IBÁÑEZ, Amalia Rosa (1998) *Plan de Tesis Doctoral* "*El capitalismo: sus espectros, tópicos y fractales*", presentado en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo (PUC-SP, Brasil), en el Programa "*Comunicación y Semiótica*". Inédito.

COURTÉS, Joseph (1980) *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*. Buenos Aires: Hachette.

DELEUZE, Gilles y Claire Parnet (1980) *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.

_____________ (1984) *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

ENGELS, Friedrich (1972) op. cit.

DERRIDA, Jackie Eliahou (1997) *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.

GUATTARI, Pierre Felix y Toni Negri (1995) op. cit.

___________________ (1996) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.

GREIMAS, Algirdas Julien y Joseph Courtés (1982) *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Vol. I, Madrid: Gredos.

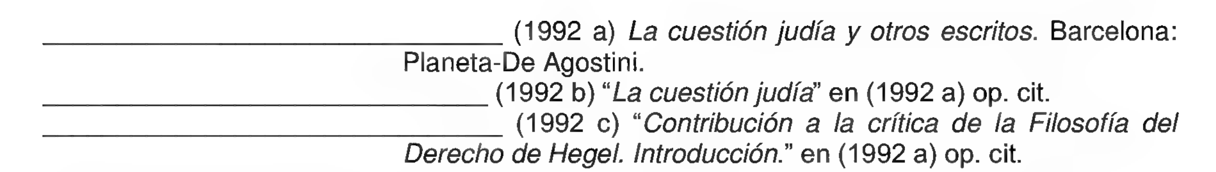
LACAN, Jacques (1999) *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente. 1957-1958*. Bueno Aires: Paidós.

LATELLA, Graciela (1985) *Metodología y teoría semiótica*. Buenos Aires: Hachette.

MALTHUS, Robert (1993) *Primer ensayo sobre la población*. Barcelona: Altaya.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1975) op. cit.
_______________________________ (1984 a) op. cit.
_______________________________ (1985 a) op. cit.

_______________________________ (1972 a) *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador. (1857-1858)*. Vol. II, Buenos Aires: Siglo XXI.
_____________________________ (1975 b) op. cit.
_____________________________ (1983 a) op. cit.
_____________________________ (1985 b) en (1985 a) op. cit.
_____________________________ (1985 c) en (1985 a) op. cit.



________________________________ (1992 a) *La cuestión judía y otros escritos.* Barcelona: Planeta-De Agostini.

________________________________ (1992 b) "*La cuestión judía*" en (1992 a) op. cit.

________________________________ (1992 c) "*Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción.*" en (1992 a) op. cit.

PROUST, Valentin Louis Georges Eugène Marcel (1970) *En busca del tiempo perdido 2. A la sombra de las muchachas en flor.* Buenos Aires: Alianza.

CAPÍTULO II

PRIMERA PARTE

El semanálisis efectuado, nos aproxima la "imagen" de que la sociedad libertaria tendría que ser una sociedad-flujo o en permanente devenir. Sin embargo, los estudios sociales del acosado por la recalcitrante Europa, muestran que el todo humano está segmentado, escindido en diferentes esferas o ambientes que ciñen el despliegue de la inteligencia social y de la praxis. Así, nos percatamos que lo comunitario se descompone en capas hojaldradas en la que cada una, a pesar de estar sujetadas a las demás, encierra a los hombres en espacios entrejuntados de aprehensión semiótica del mundo y de acciones sin un alcance que esté en armonía con las posibilidades que, teóricamente, podrían acrecentar. Constatamos la idea cuando se expresa que

"... *si el hombre atribuye una existencia independiente, envuelta en una* forma religiosa*, a su relación con su propia naturaleza, con la naturaleza exterior y con los otros ..., de modo que es dominado por esas ideas, entonces necesita* (*de*) sacerdotes *y* (*de*) su trabajo ..." (Marx 1975 b: 409; lo destacado pertenece al texto).

Puede apreciarse que la mención de la forma religiosa en que son fetichizadas o detenidas la "intelligentsia" y la praxis no es más que, desde cierta perspectiva, una de las maneras en que lo semiótico y el trabajo quedan empobrecidos; en la historia transcurrida al presente, lo sígnico y la tarea general han consentido distintos estados de cristalización (desde la marca de huellas en la Prehistoria, hasta los grandes sistemas, tales como la magia, la filosofía, el arte, etc.). No obstante, el intelectual germano reconoce en lo religioso una lógica fundamental a esa operatoria de exploración de la alteridad: se comportaría de modo semejante la génesis de "estructuras"; éstas son como las protecciones que parcelan la visión en los animales de tiro, esclavizándolos al camino que le indica un "alter ego" que está fuera de su alternativa de influencia o confrontación. Enclaustradas la praxis y el ingenio universales del obrero colectivo, lo material en general (el proceso de vida disminuido a modo de producción de riqueza concreta) y lo semiótico/institucional (el proceso vital de génesis de tesoro humanamente significativo, engastado en una superestructuración que empieza a ser restringida por lo primero), dan "origen" a una dialéctica de rasgos violentos. Tanto es así que las alteraciones que delimitan épocas por el cambio en los modos creativos de valores de uso, requieren de gastos de energía, fuerzas, vidas, etc., esto es, de revoluciones.

Pero la interacción poco flexible entre base e hiperestructura, que pauta un materialismo retraído y que somete irracionalmente a sus propios responsables, vuelve sobre la praxis y la capacidad de aprendizaje comunitaria:

de nuevo, entendimiento y acción son empujadas a permanecer en sus asfixiantes campos de producción, elevando el costo para la autosubversión de las estrategias para el conocimiento de lo real y subvaluando las potencias que intervienen en una praxis hábil en recusarse a sí misma. Sin que el ejemplo traiga con él un pensamiento de la no/complejidad (prestos como están algunos, de acusar a todos de no practicar la metafísica del método –cf. Morin 1986; 1993; 1995), podríamos imaginar que, en un instante "0" ideal, lo humano no está partido linealmente pero que, en un punto subsiguiente, lo que era un "todo" interconectado es escandido por fuerzas internas y por la inmadurez a fin de destilar el poder externo del cosmos, en esferas separadas unas de otras como el agua del aceite. Ahora bien, en Marx no existe el momento inicial que intercalamos; sin embargo, el futuro de una liberación en la que los productos no se endurezcan y se enfrenten a sus gestores en cuanto potencias articuladas sin plan consensuado, ayuda en la "identificación" del corte que hace manifestable la distribución de lo comunitario en fuerzas diferenciadas (poderes económicos, políticos, religiosos, etc.), englobados en dos grandes topicalizaciones de la vida.

A su vez, la dialéctica malograda entre inteligencia y praxis, y la interacción entre la infraestructura y lo superestructural adquieren el carácter de "amplificadores" del materialismo cuasi-determinista/mecanicista (sin que por esto mismo, la teoría marxiana sea penetrada por la filosofía correspondiente), en que se encuentran insertadas las asociaciones anteriores a su reconstrucción racional.

En efecto, mientras que la riqueza concreta es suscitada en contextos regidos por los distintos rostros del dominio que asoman en las divisiones del trabajo, a los hombres no les queda más que separarse entre aquellos que serán los productores directos y los que compondrán el grupo de los no trabajadores (Engels 1971 b: 132), los cuales se encargarán de la reproducción de semióticas e instituciones[(1)] o, más tarde, de poseer un control excluyente sobre los medios genéticos de tesoro, de subsistencia y de las ventajas que acompañan el despliegue de oportunidades (Marx 1983 a: 743). Tal situación, empuja a la mayoría a un condicionamiento angustiante en la solución de los problemas de continuidad en el mundo; siempre que éstas, por un rizo "fractal", dicten la servidumbre a la riqueza por el costado de la subsunción al trabajo muerto. Son famosas las palabras (1972 b) por las que se argumenta que, en la situación de la colectividad burguesa, el capitalista debe esclavizarse al capital y a sus imperativos de valorización. En años posteriores, al ser enfocado el descenso de la cuota de lucro (la cual, según nuestra opinión, demuestra que el capitalismo se vuelve progresivamente impotente para someter los valores de uso, el trabajo, la producción, las fuerzas creativas y lo social en general, a la lógica absurda del beneficio, *id est*, que la complejidad[(2)] de lo humano no puede reproducirse satisfactoriamente a través de la economía), se afirmará que el "propietario" del valor automatizado, tiene que resignar placer en pos de acrecentar lo objetivo bajo la figura de un vampiro insaciable (1983 c: 275, 277, 282). No interesa siquiera la ganancia; más aun, ella es como un "señuelo" que alimenta al hombre-capital en tanto guardián del sistema anónimo de poder y de sus ciclos de acumulación, apenas interrumpidos por las crisis (que "avisan" de la naturaleza inadecuada del capital, a fin de administrar la existencia de la especie).

En consecuencia, si en la colectividad en la que el mercado ayuda a brotar una historia mundializada puede observarse que, desde hace milenios, el hombre estuvo condicionado por un materialismo y por una materialidad de valencias exiguas, aunque de mucha potencia, la dialéctica allí alojada es cuasi/determinista, en virtud de que el obrero universal no se conduce por una voluntad de cooperación racionalizada. El mecanicismo y el causacionismo restringidos de las asociaciones pre-socialistas, no son un defecto de la teoría que la denuncia, sino algo imputable al objeto mismo. La crítica marxiana, explicita las condiciones que ocasionan que los individuos sean el barco de papel que se despedaza y naufraga en el centro de acontecimientos que no entienden.

NOTAS

(1) El nacido en Tréveris, reconoce la necesidad de la categoría "obreros improductivos" a la que inicialmente define en el plano de la discusión en torno al trabajo productivo e improductivo, según Adam Smith. Empero, la citada noción no es sólo aplicable al capitalismo; por empezar, los trabajadores improductivos existieron en otras sociedades de clases. En efecto,

"... (*las*) *ilustres ocupaciones honradas* a través de los siglos –*soberano, juez, funcionario, sacerdote, etc.*- (*son idénticas al*) *enjambre de ... lacayos y bufones* (*de la propia burguesía*) ..." (Marx 1974: 254; el énfasis es nuestro).

Sin embargo, no todos los obreros consumidores de tesoro que no son, a su vez, productores, tienen el mismo status; existe la necesidad de diferenciar entre los *privilegiados* y los *no privilegiados.* Con ironía, dirá que en el

"... *mercado* (*existen*), *junto con el trigo y la carne, etc., prostitutas, abogados, ... soldados, políticos* ..." (1974: 142; cf. también 185, 254). Después, el confiado en Engels señala que

"... *los llamados obreros de* '*categoría superior*' (*son*) ... *los funcionarios ..., los militares, artistas, médicos, sacerdotes, jueces, abogados, etc. ...*" (1974: 147). Los trabajadores improductivos privilegiados o superiores, constituyen lo que se denomina "*clases ideológicas*" por ser creadoras, reproductoras y consumidoras de legitimaciones (1974: 148). Casi siempre, los no productivos en general suscitan riqueza inmaterial o espiritual (1974: 225), pero hay quienes no promueven ni tesoro concreto ni refinado (1974: 244). Por último, ciertos obreros improductivos contribuyen, de manera indirecta, en la génesis de valores de uso: la labor del magistrado

"... *participa indirectamente en la producción ... El policía me ahorra el tiempo de ser mi propio gendarme, el soldado de defenderme, el funcionario ... de gobernarme ...* (*De otro modo, todos*) *... tendrían que cumplir una gran cantidad de funciones ...*" (1974: 248, 251). Incluso, los costos de producción de los obreros no productivos no se regulan de acuerdo a la ley del valor en sentido estricto y su abundancia es motivo de disputas:

"... (*con*) *determinadas condiciones de producción, se sabe ... cuántos* (*obreros*) *hacen falta para producir una mesa, cuál debe ser la cantidad ... de trabajo para crear un producto en particular. En el caso de ...* '*productos inmateriales*' *... la cantidad de trabajo necesario para llegar a un resultado ... es ... conjetural ... La cantidad de soldados, ... de policías ..., de funcionarios ...,* (*que debe haber, es problemática*) ..." (1974: 227).

Cabe aclarar que los grupos sociales que Marx caracteriza, no se reducen a las clases ni a los obreros improductivos; también considera que existen lo que podríamos denominar, a falta de un mejor término, “sectores ‘independientes’”, los que incluyen a los campesinos medios y pobres (éstos no son ni clase dominante ni dominada, y tampoco obreros improductivos –1974: 344). Los sectores independientes y los trabajadores consumidores de renta, conforman estratos o “estamentos”.

Es preciso agregar que, según una opinión que no podemos justificar ahora, los miembros de las fuerzas “armadas” en general (policías, gendarmes, militares, guardacostas, etc.), no los incluimos en los obreros improductivos sino en los “sectores independientes”.

Aparte de lo anterior, detectamos “población ‘inactiva’” y excluidos.

El resultado final es que todos estos segmentos que no son clases, se solidarizan con las clases con las que se sienten “identificados”, por lo que nacen *grupos.* La teoría de las clases es complejizada por el suegro de Longuet, con una hipótesis de los grupos.

(2) La competencia entre capitales (entre otros factores), suscita una *tasa de ganancia media* que cuantifica la distribución de la plusvalía que le corresponde a cada cual. Sin embargo, la citada tasa muestra que, a fin de que un capital dado pueda mantener un alto coeficiente de valorización, debe empujar a las fuerzas creativas y a las potencias del trabajo a elevar, fuera de cualquier patrón anterior, su productividad. Con ello, el capital se incrementa en su aspecto objetivo, en su parte constante (en máquinas y en materias primas), pero disminuye en su fracción subjetiva, en trabajo vivo (Marx 1972 a: 49, 62). Como el plusvalor sólo surge de la explotación de la fuerza laboral, la merma relativa de la cantidad de obreros empleados por un capital con una composición considerable en tecnología, repercute en la tasa de ganancia. Ésta disminuye y entonces el capital encuentra problemas de valorización, es decir, de crecimiento. Por ende, cuando llegamos al registro de la tasa de ganancia, el *proceso de incremento* ya no puede ser sencillamente *sostenido* y *ampliado sin cesar.*

En consecuencia, la tasa de lucro (*atractor* y *fractal*), que debiera ser la que otorga *coherencia* y *cohesión* al sistema de exudaciones de espectros, falla. Por ende, si el descenso del beneficio es concebido en términos de las dificultades progresivas que encuentra el capital para su reproducción en escala ampliada, el valor automatizado se presenta en cuanto estrategia inadecuada e irracional, según sus propias metas, para la continuidad de lo social en el tiempo.

Igualmente, si la merma de la ganancia indica un elevado desarrollo de las fuerzas creativas y un incremento en la producción de valores de uso, pero el capital no puede reconducir estos rasgos a su lógica, las potencias genéticas y el tesoro tienden a liberarse de su figura económica estrecha.

Por lo que antecede, la economía, en tanto esfera subordinada al capital, viene a ser así, una herramienta defectuosa para solucionar los problemas de reproducción de lo humano. La “declinatio” de la ganancia, manifiesta esta pobreza del poder de lo económico, respecto a la complejidad desbordante de lo colectivo.

Desde otro plano, el desnivel del beneficio expresa, de manera indirecta, la concentración del capital y, en consecuencia, el grado de su fuerza, como también el grado en que ese poder se enfrenta al poder constituyente de los hombres. La baja aludida significa que los individuos no pueden ser eternamente dominados por una contradicción entre una potencia que ellos mismos constituyen (la fuerza social abstracta del capital), y el poder que detentan para vincularse humanamente, (que, no obstante, es canalizado a fin de objetivar sus fuerzas positivas en un ente ilógico -el capital como potencia inconsistente e irreal de lo social, devenida autónoma respecto a la voluntad libremente concertada de los individuos).

Por último, si el desarrollo de la riqueza y de las fuerzas productivas es una señal de la capacidad de movimiento de lo humano, y si ese despliegue no puede ser completamente administrado por el capital en virtud de las dificultades marcadas por la caída de la tasa de ganancia, el movimiento, el carácter de sociedad/flujo de la comunidad de individuos, escapa cada vez más de los horizontes fijados por la débil lógica del valor que se autoincrementa. En otras palabras, la disminución progresiva de la tasa de beneficio sugiere que lo social únicamente puede ser un puro devenir, sin dar lugar a formaciones semióticas (ideología, ciencia, etc.), económicas (el capital, la propiedad privada, el dinero) e institucionales (el Estado, la burocracia, etc.), anquilosadas frente al obrero universal, cuando los hombres emancipen ese discurrir de las dialécticas constituidas.

SEGUNDA PARTE

El "recuento" de los componentes de "basis" y supraestructura, detallado en el capítulo anterior, implica lo que podríamos denominar "eidola" de su dialéctica. Si la "infraestructura" y lo sobreestructural son segmentaciones de lo humano que encarcelan la iniciativa y la práctica comunitarias, la "imagen" que ahí espectrea es la de los planos superpuestos. Ni que decir tiene que la imagen del "edificio", de tanto ser hegemónica, deslizó en ella un tópico y, en lugar de mostrarnos lo real en todo su horror, como quizá lo ansiaba el cofundador del *Partido Comunista*, pasó a ser un simple instrumento de expresión. Sin embargo, este "inocente médium" que surgió en aquellas escrituras animadas por la seriedad de sus "intenciones", lleva consigo una dialéctica entre teoría y acción condensada en la "lógica de la explosión" de las estructuras: basta "dinamitar" los principales nodos y puntos de apoyo, es decir, la base, para que estalle lo que queda. Además del mecanicismo y del voluntarismo(1) que habitan en esa postura, existe una fundamental y grave incomprensión de las cualidades de la praxis(2) en Marx y de su necesario enriquecimiento sucesivo.

En una sociedad emancipada, cada esfera de acción debe afincarse en su propia capacidad de autoacrecentamiento; no podemos engastar las prácticas artísticas, amorosas, de trabajo, de teoría, etc., a una sola esfera que las determine o condicione. Cuando los entrañables camaradas (1984 a: 34) dicen que en el comunismo un individuo cualquiera podrá ser pastor y agricultor a la mañana, pescador a la tarde, y pintor, músico, literato, amante, etc., al anochecer, no únicamente dan por terminada la fragmentación que introdujo la división de la tarea social, sino que están reafirmando el "valor intrínseco" de cada una de las actividades por sí y dependientes de sí mismas. Coincidimos entonces con Juanes (1982: 429-430), cuando sostiene que

"... (*la*) *lucha del hombre por afirmarse en el mundo no puede ser librada en un solo frente, así sea éste el del proceso de producción y reproducción* (*de lo*) *social, sino en todos los que ... ha logrado construir ...: el* (*del*) *arte, el de la ciencia, el de lo urbano, ... el del deseo, ... etc., lo que nos obliga a establecer relaciones múltiples ... con el mundo y a desechar cualquier* (*vínculo unidimensional*) *al respecto ...*"

Quisiéramos mostrar que la *eidolon* del edificio con los cimientos en tanto "grund", puede ser leída como el "mapa cognitivo/político" que exhibe la unilateralidad en que son encerrados los diversos ámbitos de la práctica y del intelecto. Por añadidura, deseamos poner de relieve "simulacras" que a su vez, multiplicarían los enfoques sobre la interacción discutida, seduciendo la pulsión por el cambio con otras cartografías.

Derrida pues, de nuevo; esta vez del lado de lo que aporta la cara oscura/enigmática de un espejo que sólo devuelve trazas.

En (1994: 347 –página sin numerar) se deja constancia de que Santiago Elías participó como actor en el film *Ghost Dance*, del cual es rescatada una escena en la que un cristal "re/envía" las imágenes que circulan en su soledad. No obstante, por más que tengamos la sensación de que la exactitud de la Presencia no puede ser violada, hay que saber que el fotograma re-aparece desde el fondo nebuloso de un montaje y que, por ende, el "speculum" no permite más que la huella o marca quebrada de sí(3). Eso sin contar que la sesión insertada en el texto fue multiplicada y, por ello, borrada en su producción/actualización en serie. Con él mismo, en un gesto programado, Derrida, sus nombres, los espectrales y el imperial (Elías, el profeta; Jacques, el aceptado por el código colonial), pone a la luz (de los espejos/ ciegos de hacer ver –nada) que no es más que débil incisión en una cadena interminable de artefactualidades, de teatralizaciones. Esta cara o declive del "lexema" rápidamente convocado, nos es útil para asir en Marx la dialéctica base/superestructura, en razón de que la consistencia huidiza de la "basis" sólo puede injertarse como *huella* o alusión en la hiperestructura, si atendemos que su trabajo es negar, desplazar, ocultar, reprimir, acosar, etc., el modo de existencia de los individuos(4). En consecuencia, a la noción de que la sobreestructura "refleja" la base (abusivamente simplificada por Lenin) habría que matizarla apelando a la doble hipótesis de la "denegación" de la "basis" por la superestructura, reapareciendo, sin embargo, bajo el formato de un rasgo del que se habla como la semiosis supraestructural lo permite; y, por consiguiente, por el concepto de una "sobrecostura" de la base, en los "intersticios" que se abren en lo superestructural.

De lo anterior se infiere una imagen que tal vez, contribuiría a desterritorializar los tópicos acerca de la interacción objeto de esta obra. La ubicamos en dos pasajes breves; uno de Marx, otro de Engels. En (Marx 1974: 44) es afirmado que

"... *lo que interesa a los fisiócratas ... es el exceso de valores de uso producidos por encima de los consumidos* ... (*Pero éstas*) *son contradicciones de la producción capitalista a medida que sale de la sociedad feudal, e interpreta a ésta ... en forma burguesa* ..." Los fisiócratas son los gestores de un sistema de interpretación, de lectura que entiende la época en la que viven con los ojos de una fase anterior y, por el contrario, observan a ese periodo con los lentes de la nueva etapa. La superestructura es entonces, un gran sistema de significación de lo histórico; un modo de semiotizar la "basis" (sobre la idea de semiosis, cf. Greimas 1971; 1973). Si aceptáramos lo que nos remiten Peirce (1974) o Lotman (1996), diríamos que la hiperestructura es un *Interpretante* de complejidad que no se ahorra estratificaciones o una *Semiosfera* que, además de superestructurar las conductas, proyectos, valores, etc., de los hombres, también guía lo que puede ser legible, visible, enunciable y poseer determinado régimen de luminosidad (respecto a estos últimos lexemas, ir a Carrique y López 1997).

Engels (1971 b: 34) por su parte, nos comenta que

"... *las ilusiones que una época tiene sobre sí misma o que los ideólogos de una ... se hacen sobre ella* ...", no pueden ser compartidos por un pensar deconstructor. La supraestructura es denunciada aquí no sólo como una forma de significar, sino a modo de un super/esquema de naturaleza recursiva. Por

ello es que la base o lo real vivido por los agentes, repercute en su seno; al englobarlo, lo invagina, a fin de restituirlo en tanto condicionante suya, porque lo concebido en cuanto horizontes indica carencias, las cuales involucran la "basis" como barrera que impide la plena satisfacción.

Otra "eidolon" que puede también aportar su cuota de destopicalización de una dialéctica, a nuestros ojos, inapreciable, es la que Engels (1975) inspira al enunciar que lo humano es pasible de ser comprendido en el marco de una interacción infinita de fuerzas (observar el parecer opuesto de Althusser en 1973: 97 y ss.). Precisamente, volvemos a descubrir cómo es que la base y la sobreestructura aquietan un movimiento más o menos rico y reducen "en un grado", el infinito social[(5)]. Un entretejido de potencias que debiera fluir e incrementar sus escalas, termina por ser escindido en dos sistemas-cerrojos de la praxis y de la capacidad de aprendizaje colectivas. Pero aun cuando ese polígono de fuerzas es así mutilado, la dialéctica entre la "basis" y lo hiperestructural discurre según esa lógica de la retroinfluencia ilimitada. A pesar de que la complejidad es drásticamente contraída en las comunidades pertenecientes al "reino" de la Necesidad, su textura permanece en su seno. Por lo tanto, un pensar la dialéctica en cuestión no pierde que lo humano es laberíntico, incluso en el caso en que la infinitud es obligada a encauzar sus latidos, en los estrechos márgenes que estructura la base y superestructura lo superestructural. Sin embargo, allende la recuperación de lo intrincado en sociedades de causalidad mecanicista, cuasi/determinista y de un materialismo *plus ou moins* lineal, persiste el acontecimiento trágico de que lo terrenal mismo se le escape a los individuos como si se tratara de un mundo que no les compete; un mundo que estaría en abismal retraimiento y que, desde ese "allí", haría sentir su violencia sistematizada en incoherencias[(6)].

NOTAS

[1] Este inconveniente parece haber acompañado a la "sociología" deconstructiva desde sus inicios "tabernarios", dado que Wheen (2000: 153) nos anuncia que Marx y Engels tuvieron que distanciarse de la *Liga Comunista* (que mantenía relaciones con la *Liga de los Justos* –1836-, organización derivada de la *Liga de los Justicieros, de los Proscritos* o *de los Forajidos* –1834-), a causa de que sus miembros más impacientes consideraban un esfuerzo inútil analizar el curso de los hechos. Acogido por otras preocupaciones, explicitará su descontento en una carta a Joseph Weydemeyer:

"... *¿Por qué estos individuos, nacidos con la fortuna en la cara, van a llenarse la cabeza con cuestiones de economía y de historia?* ..." (2000: 179). Liebknecht, un militante, apuntará que

"... *mientras* ... *los otros* ... *planeaban* diariamente *una revolución* mundial, ... *nosotros* ... *intentábamos* aprender *y preparar armas* ... *para la lucha futura* ..." (2000: 180; lo relevado es ajeno al texto). Sin embargo, se puede consultar la opinión contraria de Johnson: el pensador alemán jamás se habría molestado de verdad, en confrontar sus teorías con la práctica (2000 b: 82), ya que el único "contacto" con el proletariado habría sido el que tuvo con su ama de llaves (2000 b: 103), Lenchen, a quien encima de no pagarle nunca un digno salario, terminó por embarazarla (2000 b: 102/103).

[2] En el vol. II de los "borradores" (1972 a: 272), el sepultado en Londres entenderá que, a pesar que sociedades como la capitalista *cubren* el trabajo (en tanto actividad humana) de determinaciones económicas (compra-venta, circulación de mercancías, fluctuaciones de precios, oferta y demanda, crisis, etc.), siempre se trata de sus avatares. En algún punto, la historia de los fenómenos económicos e incluso, de los modos de producción, no es más que el análisis de los poderes que coloca en funcionamiento la tarea social. El "objeto" de estudio es la permanente renovación y reproducción del trabajo por medio de sí.

La otra veta que es oportuno labrar es aquella en donde *toda* la sociedad (tipos de propiedad, clases de unidades productivas, relaciones de parentesco, lenguaje, regímenes de gobierno, etc.), resulta *producto* del automovimiento del hacer humano. Los elementos mencionados, que se clasifican en las grandes domesticaciones del fluir que son base y superestructura, resultan cristalizados en "*nudos*" o instantes de ese devenir (1972 a: 237, nota de p. 242). Como en el caso anterior, en la sociedad burguesa (que es la expansión inaudita no sólo de lo económico en general, sino de la sobreestructura –recordemos su diversidad), los componentes de lo social que particulariza la crítica, no dejan de ser más que "*puntos*" de

aquel movimiento que se auto/induce. De nuevo, la historia de la especie debe tener en perspectiva cómo los hombres son los que generan su proceso vital.

(3) Sobre una escena parecida y acerca de los medios de comunicación como potencias de fantasmatización, ver Derrida y Stiegler (1998).

(4) Podríamos elegir otros ejemplos (o reflexionar largamente sobre la ejemplaridad etnocentrista de este ejemplo), pero en él es palpable el "estado" de trazo no presente ni presentificable de la "infraestructura" (para la "idea" del rasgo como corte cf., entre otros, Derrida 1989 a). La *Ilíada*, el extraordinario relato homérico, creado en el "dictum" de un ciego, de alguien que no podría tener de sí marca alguna en una superficie pulida, menciona el carácter mercantil de trueque de los asaltantes de Troya, además de desfigurar una guerra comercial en un poema heroico (Homero 1995: 126). En el *Canto VI*, en que son confiadas la interpretación de la tragedia por Helena y la búsqueda de Paris por Héctor, se anuncia que Zeus hizo perder el juicio al troyano Glauco que,

"*con* ... (*el aqueo*) *Diomedes intercambió armas, oro por bronce, unas que valían cien bueyes por otras de nueve* ...". En (1995: 77), se nos comunica que el hierro es escasamente empleado. Así, con probabilidad tenemos una sociedad perteneciente a la Edad del Bronce tardía, con economía agraria, comercio, con la costumbre de alzarse con botines de guerra y en la que no existe una mercancía particular que realice la función específica de dinero.

(5) Tal cual lo habría "martillado" Nietzsche (1967 b: 225, parág. 582, A, entre otros lugares), los hombres enfrentan la locura del devenir con temor e inventan, por eso, la moral o su "modo" racional (la ciencia), *id est*, superestructura. Si generalizamos el argumento en dirección de lo que destila el poema filosófico de Lucrecio (1984), sería factible afirmar que los individuos abocetan ciertos "nódulos" en el mundo, por medio de lo social, para "estabilizar" ese flujo que incomoda. Una vez aquietadas las pulsaciones de las cosas, la incertidumbre respecto a la muerte, la precariedad de nuestros logros y la idea enfermiza de que cuanto más poder, mayor tiempo permaneceremos en un idéntico "estado", empujaron a los colectivos a expandir por doquier las cárceles "apacibles" que son "basis" e hiperestructura (cf. infra).

(6) El emigrado destaca que las totalidades humanas en las que una parte de la base se "autoencierra" en un universo autónomo conocido como "economía", y en donde surge el dilema de qué manera engarzar la infraestructura y lo económico con lo semiótico/institucional, existe una incoherencia; insiste lo irracional en cuanto fundamento. El valor de cambio absoluto, e. g., devela esa irracionalidad en tanto axioma:

"... *El dinero ... es mercancía, y en cuanto tal ... se diferencia de los demás porque expresa más perfectamente el valor de cambio; pero ... por eso, como moneda ... se convierte en mero valor de uso para la fijación de los precios ... Las determinaciones ... coinciden ... pero, a la par,*

divergen ... (Se) llega a la incoherencia; a la incoherencia, ciertamente, en cuanto momento determinante de la economía y determinante de la vida práctica de los pueblos" (1971: 209). Lo ilógico consistiría en que los entes economicistas (mercancías, dinero) exudados en aquel caosmos, son materialidades fantásticas, absurdas, enigmáticas y en consecuencia, es incomprensible que semejantes fantasmas tiranicen la vida.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis y Étienne Balibar (1998) *Para leer* El Capital. México: Siglo XXI.

________________ (1972) *La Filosofía como arma de la* revolución. Buenos Aires: Siglo XXI.
________________ (1973) op. cit.

CARRIQUE IBÁÑEZ, Amalia Rosa y Edgardo Adrián López (1997) "*Aprender a mirar y mirar aprendiendo. Hacia una pedagogía audiovisual*", publicado con referato en los *Cuadernos de Humanidades* N° 9 (pp. 33-57), de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta. Salta: Biblioteca de Textos Universitarios.

DERRIDA, Jackie Eliahou y Geoffrey Bennington (1994) op. cit.
____________________ y Bernard Stiegler (1998) *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: EUDEBA.

____________________ (1989 a) *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.

ENGELS, Friedrich (1971 a) op. cit.
_______________ (1971 b) op. cit.

GREIMAS, Algirdas Julien (1971) *Semántica estructural*. Madrid: Gredos.
_____________________ (1973) *En torno al sentido*. Madrid: Fragua.

HOMERO (1995) *Ilíada*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

JUANES, Jorge (1982) *Marx o la crítica de la Economía Política como fundamento*. México: UAP.

JOHNSON, Paul (2000 a) *Intelectuales*. Buenos Aires: Vergara.
_____________ (2000 b) "*Karl Marx: bramando gigantescas maldiciones*" en (2000 a) op. cit.

LOTMAN, Iuri (1996) *La semiosfera I*. Madrid: Frónesis.

LUCRECIO CARO, Tito (1984) *De la naturaleza de las cosas*. Buenos Aires: Hyspamerica.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1975) op. cit.
_______________________________ (1984 a) op. cit.

_______________________________ (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. (Borrador). 1857-1858*. Vol. I, Buenos Aires: Siglo XXI.
______________________________ (1972 a) op. cit.

______________________________ (1972 b) *El capital. Capítulo VI (inédito).* Buenos Aires: Siglo XXI.
______________________________ (1974) op. cit.
______________________________ (1975 b) op. cit.
______________________________ (1980) *La guerra civil en Francia.* Moscú: Progreso.
______________________________ (1983 a) op. cit.
______________________________ (1983 c) op. cit.

MORIN, Edgar (1986) *El método I. La naturaleza de la Naturaleza.* Madrid: Cátedra.
___________ (1993) *El método II. La vida de la vida.* Madrid: Cátedra.
___________ (1995) *El método III. El conocimiento del conocimiento. Libro primero.* Madrid: Cátedra.

NIETZSCHE, Federico Guillermo (1967 a) *Obras Completas.* Vol. IV, Madrid: Aguilar.
__________________________ (1967 b) "*La voluntad de dominio*" en (1967 a) op. cit.

PEIRCE, Charles Sanders (1975) *La ciencia de la semiótica.* Buenos Aires: Nueva Visión.

WHEEN, Francis (2000) op. cit.

CAPÍTULO III

PRIMERA PARTE

Pudimos observar en el *Capítulo II* que, mientras la superioridad de lo concreto ahogue el polimorfismo de la riqueza, el "grund" tiene que ser el ámbito privilegiado de lo *estrechamente material*, de aquella materialidad que no dimensiona los bienes internos del individuo. Ahora bien, dentro del plano de estas reflexiones, el suegro de Lafargue (1974: 346-347) sostiene de un modo elíptico, que la relación existente entre la riqueza material e inmaterial[(1)] en las sociedades, fija la naturaleza del vínculo entre "basis" y "supraestructura". Sugiere que, en razón del crecimiento relativamente indigente y de las magras valencias de las fuerzas creativas, en las comunidades que transcurrieron desde la Prehistoria al capitalismo, el dominio del tesoro concreto, de los valores de uso destinados a las necesidades elementales de los agentes y a garantizar la constancia del proceso de reproducción social, *impide* un desarrollo *superlativo* que se ubique allende el lujo de una riqueza espiritual, orientada a estimular necesidades plegadas a lo Imaginario. El tesoro que satisface a mujeres y varones por esa vía, no está a la altura de tal exigencia. Marx considera que, cuando la riqueza semiótica y de perfiles imaginarios sean los fines de la producción colectiva, lo inmaterial será entonces lo que, si fingimos la inversión de los términos, "constituya" la "base".

Con este trastrueque, lo sobreestructural no resulta ser siempre lo cultural, lo que es riqueza sígnica, lo que se ha denominado, de una manera agobiante, como las "formas de consciencia comunitaria", sino que lo subjetivo tendría que ser, según la ficción puesta en escena, la "infraestructura" de la naciente sociedad. Las colectividades pertenecientes a la economía de la Necesidad realizaron un desplazamiento que, debido a la escasa extensión de los poderes de la praxis, privilegian lo específico en desmedro de lo semiótico. Pero lo no concreto no deja de ser material, dado que lo simbólico es un *cuerpo*, algo que afecta y es afectado, que induce y recibe contactos aunque no sea de una manera "física". Engels y su amigo dirán (1978) que las manipulaciones significantes y semiotizadoras de la materia, hacen a ésta mucho más rica en alternativas. Producir es en el fondo, imbuir a las cosas, en su espera impaciente, de dimensiones semióticas; enriquecer su concreción con los efectos contundentes de lo semiótico; hacer del mundo una materia naturalmente humana. Pero esto se consigue a través del trabajo, con lo cual arribamos a la discusión de lo que es "tarea productiva" e "improductiva" (ver *supra*, *Sección I*, *Capítulo II*, *Primera Parte*, nota 1).

Los conceptos indicados son elaborados, entre otros textos, en (1983 b y c). Sin embargo, no son nociones circunscritas sólo al despliegue de la sociedad burguesa, sino coextensibles a todas las comunidades pre-socialistas. Las ideas mencionadas no son propias de las colectividades reconstruidas racional y afectivamente, por cuanto lo "no productivo" ya no es tal. Lo que era riqueza consumida sin génesis de bienes, lo que era trabajo que

consume sin rendir, no es algo improductivo porque el gasto del tesoro estimula el deseo, alimenta el Inconsciente. La producción se ha vuelto inmanente a sí, en virtud de que no hay resto no productivo; no existe un “afuera” de la creación de la riqueza que sea negativa para ella, que merme sus fuerzas y la derroche de modo no polivalente. Deleuze y Guattari (1985) sostienen que una “economía” libidinal tendría que ser una “economía” que no considerase improductiva la génesis de valores de uso sin/sentido, “esquizofrénicos”, como aquellos que construyen los “locos” por el placer del montaje, del juego de modelar la materia. El admirador de Shakespeare entiende que una sociedad en donde la producción fuese inmanente, lo que era “no productivo” no es sino un estilo para extender lo Imaginario, desarrollando precisamente una vida estética que agita la sensibilidad –el comunismo siempre habría sido *estético*, poblado por la/el frágil nochedía de la *Belleza*, su fuerza “menor”.

Estos puntos de referencia y tal como hubiera soñado el Derrida menos suspicaz con la firma que asedia por no comprenderla, nos permiten dibujarle una transversal a la concepción sobre lo productivo e improductivo, descentrando la esencialidad desmedida de los resultados del trabajo, y haciéndola trasladarse en torno a una política libidinal y a una energética emancipatoria de lo espectral. No interesa únicamente, el hecho de que la labor productiva sea aquella que induce riqueza integrable de nuevo en el proceso de elaboración de valores de uso, sino si dicho tesoro es o no un “coeficiente” que estimula las pulsiones y lo Imaginario. En Marx, el trabajo no productivo no es sólo aquella tarea que no origina objetos útiles que pueden volver a formar parte de su movimiento genético, sino que es la actividad que se conecta con lo Imaginario, sin que esa relación sea fundamental a la producción. En estas condiciones, la tarea improductiva (como la de los que, en una sociedad dada, “guardan” la función de “educar” a la fuerza de trabajo –la riqueza es, en este contexto, un valor de uso no reponible en el proceso creador) es una labor que ocupa el lugar de lo supraestructural. Por el contrario, todo lo que es trabajo productivo (como el de aquellos que, en una comunidad históricamente situada, constituyen la fuerza generadora del tesoro necesario para asegurar la continuidad del proceso de producción), integra la “basis”.

No obstante, es fácil advertir que la tarea que es no productiva, en razón de que está unida con una política de lo libidinal y con una energética positiva, “tendría que ser” la fuerza que anima el proceso social, *id est*, la “base”. Pero en las sociedades pre/comunistas ello no es así. La labor improductiva no es únicamente una obra supeditada a los avatares del trabajo productivo, sino que es una tarea comunicada con todos aquellos niveles institucionales y semióticos que protegen la escisión de las potestades administrativas de la vida colectiva, de la energía de los agentes en relación. El ejemplo más patético lo representa el Estado (conjunto de potencias para el control de la vida social con una fuerte autonomía), que está opuesto a las fuerzas del obrero comunitario. El trabajo improductivo se conecta con la actividad de los funcionarios estatales; labor que reproduce la división entre poderes administrativos y entre la facultad de autoorganización de la sociedad(2). Empero, cuando aparece una comunidad de hombres capaz de auto-organizarse y auto/administrarse; cuando se genera una colectividad en la cual el trabajo que suscita tesoro no remisible al proceso de producción, ya no es “no productivo”, esa labor no es parte de la hiperestructura sino de la “basis”

(siempre que, para asimilar mejor los contrastes, aceptemos el acercamiento propuesto en estas páginas).

Ese por quien se tiene la valentía casi "inoportuna" de (auto)proclamarse *marxista*, afirmará que la educación de los hombres, que la cualificación de sus facultades es el proceso creador por excelencia (1983 a: 461-462). Sin embargo, en las sociedades pre-comunistas la educación es una tarea improductiva y superestructural. El Materialismo Histórico enuncia que esto debiera invertirse, de tal suerte que el trabajo educador sea productivo. Su resultado no es un valor de uso que se integra directamente al proceso genético, pero comulga de manera indirecta en su seno, en la medida en que enriquece las fuerzas internas(3) del hombre y lo alimenta por vía del registro Imaginario.

NOTAS

(1) Innumerables intelectuales le achacan a Marx que, por su obsesión clínica respecto al determinismo "en última instancia" de lo económico, descuidó lo inmaterial. Nada más inexacto; *au fond*, lo que habría que comenzar a sostener es que, aquellos que proclaman tal "descubrimiento" acerca de esa supuesta falencia en los estudios materialistas, poco conocen de sus lineamientos generales. Así lo constatamos en un divulgador de algunos de los pensadores polémicos que se ubican entre los siglos XVIII y XX. Luego de sostener que Marx no sólo no era ni estudioso ni científico, sino moralista (2000 b: 73) y quizá un académico frustrado (2000 b: 76) que no tuvo el nivel de preparación requerido para acceder a un cargo docente (2000 b: 73), sentencia que los volúmenes II y III de *El capital* son aburridos y confusos (2000 b: 83). Comentarios de ese tenor demuestran más bien las limitaciones del que efectúa las reseñas, antes que las deficiencias argumentativas de una teoría aun no desglosada con la necesaria parsimonia.

En efecto, en el vol. I de *Teorías sobre la plusvalía* existe un capítulo dedicado a las **complejas** relaciones entre la producción material y la espiritual. Para no tener que efectuar un resumen aquí de lo planteado, aludiremos a que los sistemas semióticos e institucionales son para Marx, parte de la génesis de riqueza inmaterial: de igual manera que el proceso de circulación es apenas, un elemento del proceso más abarcativo y multidimensional que es la reproducción en escala ascendente, así también la superestructura en su conjunto es un *momento* del fluir universal de autogénesis de la sociedad. El tesoro puede ser concreto o espiritual:

"... *distintos tipos de producción espiritual corresponden* (*a la*) ... *producción material* ... (*Si ésta*) *no se concibe* ... *en su forma* histórica ..., *es imposible entender qué hay de específico en la producción espiritual correspondiente a* (*aquella*), *y la influencia recíproca de una sobre la otra* ..." (1974: 240-241; el énfasis es del autor). Luego, se perfila que la

"... *producción no material* ... *puede ser de dos tipos*: *1)* (*algunos*) ... *valores de uso* ... *pueden* ... *circular como* mercancías vendibles*, tales como los libros, los cuadros* ... *2) La producción no puede separarse del acto de producir, como ocurre con* ... *los* ... *oradores, actores, maestros, médicos* ..., *etc.* ..." (1974: 346-347; el cambio de tipo es ajeno).

(2) Uno de los grandes enigmas que preocupan al compañero de Engels, en su análisis de la dialéctica entre base y superestructura, tal cual lo enunciamos en la *Sección I*, *Capítulo I*, es por qué causas y/o factores las potencias de autocontrol con las que se orientan los individuos "necesitan" separarse, diferenciarse negativamente, estrecharse y aquitinar sus valencias.

En los escritos periodísticos acerca del régimen colonial del capitalismo, encontramos que dicho proceso le resulta *absurdo*: en condiciones sociales racionales

"... *no sería necesaria intervención parlamentaria alguna ..., como no sería necesaria ... la intervención del soldado, el policía y el verdugo ... La legislatura, la magistratura y las fuerzas armadas ... son ... el resultado de condiciones sociales* (*ilógicas*), *que impiden que entre los hombres se establezcan ... acuerdos que hagan inútil la* (*injerencia*) ... *de un tercer poder soberano ...*" (Marx 1964 b: 76). Señalemos de paso, que el imperativo de comunicarse sin las distorsiones del dominio no es una "patente" del epígono más ambiguo de la *Escuela de Frankfurt*; en una sociedad libertaria es eso lo que se debe recuperar sin descuidar, no obstante, que en el lenguaje y en la comunicación también anida el poder (cf. Bernstein 1990: 31, quien empero, encuentra objetable la teoría de la hiperestructura en más de un punto –op. cit.: 18- y comete en simultáneo, el error de englobar a los segmentos sociales "intermedios" que no son clases, en el lexema ideológico de "clase media" –loc. cit.: 21).

(3) El pensador glosado retoma de otros economistas la existencia de bienes internos, tales como la inteligencia, la voluntad, las pasiones de vida (solidaridad, cooperación, etc.). Aunque polemiza contra Storch, acepta gran parte de una cita que extrae de una de sus obras:

"... *el hombre sólo llega a la producción de la riqueza en la medida ... que está dotado de bienes internos ...*" (1974: 240). Junto a Engels, hablando de un personaje femenino de una novela de Eugene Sue, diagnostica que existen

"... *fuerzas y medios de gracia naturales y espirituales ...*", a manera de condiciones para el libre desarrollo (1978: 202).

SEGUNDA PARTE

Como se ve, los lexemas "producción" y en consecuencia "excedente" estaban presupuestos. Es imprescindible tematizarlos; quizá habría que tener en cuenta al vol. I de los *Grundrisse* (op. cit.). Por el primero de ellos, Marx quiere significar no sólo la creación *material* de riqueza, sino la génesis de tesoro *espiritual*. El devenir productivo elabora bienes concretos y semióticos, pero que retornan inducidos en la misma escala y sin que ellos sirvan para extender la fuerza de producción. En cambio, el proceso de reproducción engendra ambos tipos, pero orientados con el objetivo de mantener la potencia de la producción en la misma escala en la que se encontraba (*reproducción simple*) y/o a fin de suscitar un incremento en idéntico plano (*reproducción ampliada* –1983 b: 359/378, 441-454). En las comunidades pre/socialistas, la riqueza no concreta y el proceso inmaterial de producción y de reproducción juegan un rol mínimo, fundando la sobreestructura. De esta manera, la "basis" se compone de una producción y reproducción empobrecidas y limitadas a crear tesoro de un "peso específico", despojado de las valencias materiales de lo semiótico. Se entiende que una colectividad libertaria debiera incluir la riqueza espiritual, y los movimientos de producción y reproducción como "elementos" de la "base".

En este punto, el cofundador de la *Internacional* realiza una doble advertencia: lo inmaterial, por el flanco del tesoro y de los devenires nombrados, tendría que ser la potencia que acicatea el proceso de vida de la sociedad, y el movimiento de reproducción ampliado debiera poseer una preponderancia más sustancial. Con ello, el mencionado pensador asegura un espacio indiscutible a lo semiósico, dado que la reproducción ampliada tiene que ser un devenir en el cual lo inmaterial posea un papel emancipador creciente. Marx entonces, no se enreda en el paradigma productivista occidental que postula un consumo ilimitado y una reproducción social *material* incesante, allende los efectos sobre la biosfera[(1)] y sobre el ecosistema afectivo/humano, por cuanto la reproducción dilatada tiene que ser constante en el nivel del deseo, de la libido y de lo Imaginario. En esta reproducción, lo indispensable está colmado, ya que los manantiales de la riqueza manan a chorros llenos (1985 b); empero, no todo se restringe a esta situación. Si es viable plantear una frontera a la reproducción material expandida, no es posible configurarla para la reproducción semiótica porque el estímulo al deseo es infinito.

En los movimientos de reproducción simple y de reproducción/acumulación es importante el destino del excedente. Al respecto, podemos enunciar que, a la par de la estrategia tradicional usada para contornear ese lexema, existe otra alternativa más rica en derivas. En el marxismo acostumbrado demasiado a "leer" sin ser, a su vez, afectado por esa práctica, sin ser capaz de injertar en esos textos polimorfos una reescritura transformadora, "excedente" se define por las categorías "tiempo de labor por encima del imprescindible" y "tarea por sobre lo necesario". La primera idea justifica a ese bien como flujo-tiempo, como un coágulo móvil de tiempo que la sociedad invierte y que se amontona en capas delgadas -de inciertos días. En

el segundo caso, dicho concepto es profesado como trabajo materializado en valores.

Hay excedente tanto en el nivel de la producción, como de la reproducción. El que es propio de la génesis de tesoro puede clasificarse en "material", en "negativamente inmaterial" y en "semiósico". El excedente concreto es el que se destina al consumo de los que no forman parte de la fuerza de trabajo productiva, esto es, el que sirve al consumo de los obreros improductivos (privilegiados o no –sacerdotes, prisioneros, etc.) y al de los grupos de los no trabajadores en posición de dominio (jefes tribales o clases sociales).

El excedente semióticamente negativo es el que opera como lujo, dado que supone una represión discriminatoria de las necesidades en los sectores que no acceden a ese plano. El excedente sustancial son las *opciones* (1983 a: 743) que el desarrollo de la producción libera en cada devenir, pero que no pueden ser aprovechadas en las sociedades pre/comunistas en virtud de su irracionalidad.

El plus que es propio de la reproducción social, también se define con la misma clasificación ya aludida. En las colectividades comunistas y post-comunistas, no respira el excedente semiósicamente negativo, y los que son bienes concretos e inmateriales, se delimitan de otro modo. Así, se aprehenderá por "excedente material", tanto en lo que hace a la producción como en lo que se refiere a la reproducción, aquel tesoro empleado para agrandar el desarrollo de las fuerzas espirituales del hombre (pasiones, afectos, pulsiones, voluntad, deseos, etc.). Y por excedente semiótico, cuanto en lo que respecta a la producción como en lo que acontece a la reproducción, las *posibilidades* abiertas por el despliegue de las potencias genéticas, pero que son utilizadas al máximo en virtud de que la irracionalidad negativa fue superada.

La otra perspectiva para definir la idea estudiada, se une al goce. El prusiano rojo sostiene que, desde la Prehistoria al capitalismo, la elaboración fue subordinada por la "ley" del valor, *id est*, por la *obligación* de crear riqueza bajo la exigencia de una economía/derroche del tiempo y del trabajo invertidos[(2)]. Esto conduce a que la sociedad privilegie esa "racionalización" por encima de los imperativos de satisfacer y de incentivar el deseo. En las sociedades sin clases pero pre-socialistas y en las comunidades con clases, la norma valor regula la producción de tesoro en el marco de la forma/mercancía. En el socialismo, la citada ley controla la creación de valores de uso estipulando que cada cual consuma lo que ha trabajado, es decir, bajo la retribución de la colectividad a la cantidad de labor realizada por individuo. Únicamente en el comunismo, la regla en discusión es anulada y la producción se extiende teniendo en cuenta el deseo, de manera que cada cual adquiera lo que necesita en tanto que ser humano genérico, libre y polifacético. Por ende, en cierto sentido, sólo en una tal sociedad habría excedente *superlativo*, ya que en la misma los bienes estarían vinculados con el placer y no con lo inaplazable. De esta suerte, el excedente de las colectividades precomunistas sería uno "imperfecto", sujeto todavía a la "ley" del valor.

Sin embargo, en las sociedades pre-socialistas el excedente concreto y semiósicamente negativo son parte de la "infraestructura", en lugar de serlo el excedente esencial. Con el socialismo, el excedente inmaterial es el que pasa a constituirse en elemento de la "base" y, en el comunismo, el que se

encuentra emancipado de la sumisión a la regla nombrada, es el que “integra” la “basis” del obrero comunitario autoorganizado y reconstruido humanamente, supuesta la ficción de que haya “base” en el socialismo y el comunismo.

NOTAS

[(1)] Está de moda pregonar que en Marx, no pueden identificarse elementos teóricos que permitan elucubrar las relaciones con la Naturaleza en el marco de un "movimiento verde". Incluso, Capella llega a sentenciar que la presión demográfica sobre el medio "... *previa a –o más fundamental que- la de los sistemas económico/políticos de producción social ... obliga a ... admitir el carácter básico ... de las relaciones ecológicas de los seres humanos con su medio ... para* cualesquiera *relaciones de reproducción económica*" (1993: 167-168; la alteración tipográfica es del texto).

En primer término, la simplificación de los vínculos intersubjetivos a nexos económicos no es del amigo de Engels: por un lado, es una penosa constatación de cómo pierde complejidad el universo social por la emergencia de la economía y de la captura de lo humano por lo económico/economicista; por el otro, es una vulgarización de las sugerencias más intrincadas del materialismo, atribuible a los diversos marxismos políticos del siglo XX y a sus detractores interesados.

En segundo lugar, tanto Marx cuanto su compañero de peleas, dijeron que las colectividades pre-socialistas son asociaciones parasitarias de la biosfera, de forma que mal puede postularse que desconocían que la relación hombre/Naturaleza es parte de la base.

En tercera instancia, el despliegue de una formación societal no sólo se mide por la variedad y multidimensionalidad de la riqueza, sino además por la capacidad para reutilizar los deshechos (todo el capítulo V del vol. III de *El capital* reflexiona acerca de ello).

Tal cual respecto a otros matices de la apuesta política crítica, sus maledicientes aprovechan cierto desconocimiento del no especialista y, a veces, su predisposición a escuchar lo que los mass-media manipulan, a fin de ignorar o hasta tergiversar afirmaciones esenciales de la teoría marxista. Un ejemplo extremo aunque "refinado" de este proceder, es el "liberalismo de izquierda" de la filosofía alemana (Habermas) o la "antropología de las prácticas" de Pierre Bourdieu. F. e., en 1997: 91 y ss., se sostiene que un pensamiento crítico que debata acerca del Estado puede quedar invaginado por un pensamiento *hablado por* el Estado; sentencia que es articulada como original, sin advertir que el padre de "Tussy" en 1992 b: 40, postuló algo idéntico. En efecto, advierte que una teoría sobre ese complejo de instituciones corre el peligro de ser cautivada en las redes del objeto que deconstruye. Todo parece indicar que es fácil apropiarse de la palabra de los muertos...

[(2)] Lo que Marx pretende mostrar cuando habla de "*ley del valor*" es que en el seno de las colectividades pre/comunistas se constituyen universales no libertarios. Incluso, hay un *nacimiento* de la economía entendida en cuanto estrategia para la administración del tiempo social. Así las cosas, los estudios antropológicos que en más de medio siglo intentaron mostrar que en las comunidades etnográficas no existe una esfera particular que pueda conceptuarse como "economía" (salvo en el sentido más "amplio" de una "economía de las formas simbólicas" –Bourdieu 1997: 160), discuten una noción de lo económico que ellos mismos

construyeron, pero que no es la del hostigado por los poderes capitalistas: lo que se revela en tales polémicas son las relaciones, completamente ofuscadas, que entablan con un pensamiento crítico que los “acosa”. En una economía de las formas simbólicas ya palpita una economía regida por la ley del valor, esto es, por el imperativo de contabilizar y disponer racionalmente un “recurso escaso”, sin importar si el cosmos económico constituido en calidad de “estructura estructurante”, se destaca o no de un fondo de vínculos no economicistas, en el sentido de las asociaciones mercantiles.

De cualquier modo, lo que el deconstructor radicado en el exilio intentó anunciar es que el tiempo constreñido a medida (la mínima cantidad que se invierte para la génesis de un valor de uso), actúa a manera de un tiempo/patrón que reduce la complejidad de las temporalidades divergentes.

Retomando lo adelantado, es viable sentenciar que algunos de los universales citados son:

a) Temporalidad cristalizada en tiempo de labor, independizada en norma ciega. Aquí se constituye un tópico temporal: a) se reducen las temporalidades divergentes a una temporalidad susceptible de ser topicalizada; b) esta temporalidad/medida opera como un *hacer-hacer*. Este primer universal empobrece la temporalidad de la existencia, impidiendo incluso la creación de otras lógicas que salgan del *cronos*/sentido o incluso, que lo disuelvan.
b) El valor de cambio funciona como una envoltura economicista de la riqueza, lo que reduce su polivalencia semiótica y la multiplicidad de los intercambios con el otro.
c) El trabajo atado a la necesidad o tarea enajenada y el dominio de la labor muerta, engastan la expansión del gozo, y subordinan lo actual, lo virtual y lo posible a lo dado.
d) La propiedad en cuanto forma de relación con la riqueza y en general, con las cosas, condiciona los universos “pathémicos” a esa dinámica. Las conexiones intersubjetivas quedan encajonadas en vínculos de propiedad (hay por ello, una topicalización de las pasiones).
e) “Basis” e hiperestructura, al ser una escisión rígida de lo colectivo, excluyen estrategias no molares, más vitalmente epicúreas de reproducción de la sociedad. Base y superestructura son, como establecimos en otra parte, “centros gravitacionales” o “atractores” que impiden un alejamiento libre o que obstruyen un *clinamen* existenciario.
f) Las formaciones semiósicas hegemónicas (mitos, magia, religión, etc.), no dejan percibir otros estados de cosas y de semiosis; son en consecuencia, grandes tópicos.
g) La dinámica de “basis” y supraestructura tienden a inmovilizar lo real, a conducir su fragilidad hacia una objetivación que no nos deja interactuar con otros flujos del mundo, constituyendo, por ejemplo, el par despótico sujeto-objeto.

La acción de estos universales autoritarios tiene ciertas consecuencias, a saber:

a) lo mecanicista prima sobre lo complejo;

b) lo lineal y predeterminado se erigen contra el azar creativo;
c) las estructuras y estratos se oponen a los procesos y devenires;
d) un orden temporal limita la multiplicidad de temporalidades;
e) lo pasado y muerto posee más importancia que lo posible y vivo;
f) la necesidad está en contradicción con el placer y lo estético;
g) lo espectral negativo, lo abstracto, subyuga a lo concreto;
h) lo establecido en general, encorseta la acción;
i) las redes de poder y de violencia (las exclusiones, la explotación, etc) combaten lo singular, la diferencia, el desvío;
j) las jerarquías y clasificaciones se oponen a la horizontalidad, transversalidad y heterogénesis;
k) la estabilidad se opone al movimiento;
l) la voluntad de construcción está en pugna con la diseminación y la anarco deriva.

TERCERA PARTE

En los nuevos roles que se esperan del excedente semiótico y superlativo está, en el registro de lo implícito, otra fuerza de la praxis. A fin de elucidarla, es conveniente apelar a dos conceptos de suma trascendencia, que el visitante desafortunado de Argelia, formula, entre otros lugares, en (1983 c) y en (1984 b), a saber: “proceso social” y “acción que se autosubvierte”. Por “proceso social” se concibe el movimiento entero de la vida de los individuos; desde la economía hasta la construcción de sistemas simbólicos; desde las organizaciones de parentesco hasta la administración de los asuntos importantes para la comunidad. El devenir social es, de esta manera, un proceso colectivo *total*, lo cual implica que no es únicamente el trasladarse de cualquiera de las instancias comunitarias, sino el fluir continuo de las diferentes “partes” en que la vida de los sujetos se “divide”. El proceso vital de la colectividad es el devenir del todo social, de la sociedad como globalidad interactuando permanentemente “dentro” de sí.

Por su lado, la noción “praxis que se autoconmueve” está más explicitada en las *Glosas a las tesis de Feuerbach*, que bien miradas son *aforismos*. Marx postula que la práctica tiene poderes de transformación que insisten dialécticamente sobre sus condiciones y en sí misma: los ambientes no determinan al hombre ni éste se autoconstituye como si fuese un dios, sino que se crea a sí, a las circunstancias y a la dialéctica mediadora. La vida social no tiene por objetivo únicamente el desenvolverse de las fuerzas genéticas en tanto meras potencias, sino que adquiere como tendencia humanamente racional, el propagarse incondicionado de la acción y de sus poderes antitéticos: las fuerzas creadoras aumentan en la medida en que excitan las valencias positivas de la praxis; en la proporción en que la acción se vuelve cada vez más apta para autotransformarse y en revolucionar los “a priori” de su extenderse.

Lo que afirmamos es que la “sustancia” de la interacción entre proceso vital y práctica autorreferencial condiciona lo que, en el seno de la comunidad, es “infraestructura” y sobreestructura. Si el movimiento de la vida significa que el despliegue de las fuerzas de producción es un crecer que está en contradicción con los poderes de la praxis, y si implica que la acción expande sus poderes para someterlos a continuas barreras, entonces, la superestructura estará compuesta por aquellas formas de administración enajenadas de la voluntad social. El Estado es un marco para el control de los asuntos comunitarios que coloca escollos al desenvolverse de la praxis, porque la voluntad del obrero colectivo no se ejerce de modo inmediato, sino por sucesivas mediaciones; cadenas que frenan la movilidad de la acción. Si, por el contrario, la dialéctica entre devenir vital y práctica tiende hacia un propagarse de las fuerzas de producción, sólo en la dimensión en que tales potencias acicatean los poderes antitéticos de la praxis, no existen encuadres directivos desgajados de la voluntad colectiva. El gobierno del obrero comunitario es un auto-gobierno y un auto/control racional, sin las estructuras cristalizadas y enajenadas de los llamados “*terceros poderes*”, esto es, de esas potestades que, naciendo de la acción, acaban por ser independientes hasta oponerse a la inteligencia social. La hiperestructura consiste en niveles administrativos

anquilosados y más o menos rígidos, que tienen por función el tratamiento de los asuntos vitales de la sociedad y, en consecuencia, está integrada por obreros improductivos que se ocupan de tales menesteres (como los que objetivan al Estado, e. g.). Esta sobreestructura espera su disolución cuando surjan instancias de cooperación flexibles y de naturaleza federativa[1] que posean la dinámica de una democracia cuasi-directa, de manera que todos los poderes que subyugaron la voluntad comunitaria con la excusa de la necesidad de que sólo algunos debían gobernar (Marx 1964 b: 82), son superados. Habrá acaso, pequeños "municipios" locales, en los que se discutan y decidan, en estado continuo de asamblea, *todos* los problemas vinculados con la reproducción de la sociedad. No es otro el espíritu que anima a ese escrito dulcemente anárquico que es *La Comuna de París* (1968).

Ahora bien, la dialéctica base/superestructura se conecta aun con un problema más, suscitado en redor de los lexemas "formación de economía, sociedad y praxis". El historiador argentino José Carlos Chiaramonte (1983), opina que las traducciones del término aludido por "formación económico-social" o por "forma social de la economía", son lo suficientemente inexactas como para aherrojar el pensamiento transitivo del compañero de Engels, en categorías no complejas. La primera traducción y que es, con mucho, la más oficializada, expresa la idea de que una comunidad es tan sólo una forma económica, con algún "halo" de procesos sociales. La otra, sin embargo, reconoce un cierto espacio a lo societal, pero como una simple variable de fenómenos económicos determinantes. Chiaramonte muestra que ni uno ni otro de los campos semánticos en liza, eran los que Marx habría querido hacer "espectrear", en razón de que una sociedad no es solamente su economía. Una salida que tal vez, rompiera con ese mecanicismo es el de traducir el concepto por "formas de sociedad y economía", sin dejar de percibir que, con este giro, se extravía la totalidad articulada que el cofundador de la *Internacional*, deseaba mostrar a través de esa idea. No obstante, prosigue, los significantes alemanes exponen, al lado de las formas de economía y sociedad, las de praxis; todavía más, los modos de historicidad en juego. La categoría sería entonces, "*formas de sociedad, economía, praxis e historia*"; empero, la enumeración completa de los aspectos encerrados en el campo semántico, harían de él una noción no únicamente poco estética, sino de una parcelación negativa. Cierta lectura nos llevaría a fundir los conceptos "praxis" e "historicidad" en el de "sociedad", con lo cual la proposición traería consigo un devenir más armonioso: "formas de sociedad (praxis e historia) y de economía". Se nos viene a enunciar ahora que una determinada estrategia de producción de la riqueza, no sólo es una forma comunitaria sino igualmente una manera, por así decirlo, de "quebrar" la línea histórica y de reorientarla de modo particular. Las asociaciones son conjuntos que eligen, de las múltiples alternativas de evolución, lo que, de acuerdo a su dinámica, puedan aprovechar. No son sencillamente colectividades *en* el tiempo, como si éste fuese un "ente ante los ojos" sin que sea una construcción de los hombres en desvío. La historia también se *produce*.

Mas, si una comunidad habría de ser entendida como una totalidad constituida por las formas de la praxis, de la historia, de la economía y de la sociedad, ¿qué aspectos podrán categorizarse con los términos "basis" y "sobreestructura"? Aquellas fuerzas que, si son instituciones y sistemas semiósicos, encierran la inteligencia o que, si son perfiles económicos, limitan

la práctica[2]. Sin embargo, esto no se opone a la idea de que para cada forma de asociación, sean dilucidadas una “base” y una “superestructura”, ya que tal cual lo sugiere la “sociología” crítica, no existen inconvenientes en que algunos factores de lo “hiperestructural” sean el “grund” de otros. En cualquier circunstancia, hay que eludir el economicismo, matizando la preeminencia relativa de lo económico (uno de los tantos aspectos que participan de la infraestructura) sobre el resto de lo social. Una elección contraria no es inherente al pensamiento del sufriente en Londres; el beneficio de ello es que la lucha transformadora no se limita a un solo frente (el de la supuesta base económica universal), sino que deconstruye los nódulos-“basis” que actúan en los distintos ámbitos. En vez de una acción omnipresente, contamos con una praxis que asume la política de las confrontaciones locales y la multiplicidad de las escenas de batalla.

NOTAS

[1] Para Marx, el *socialismo real* fue la experiencia de la comuna de París (1980). Algunas de sus características son:

a) Disolución de todas las instituciones represivas de la colectividad, tales como:
   i) la Justicia, que será reemplazada por asambleas populares que tendrán los poderes judiciales, legislativos y ejecutivos, al tiempo que evitarán reintroducir las relaciones de poder existentes en el binomio "*verdad/bien*";
   ii) las fuerzas armadas, las cuales, en la primera etapa del comunismo, serán reemplazadas por el pueblo en armas ("dictadura" del proletariado) y, en su fase avanzada, se disolverán definitivamente;
   iii) superación de las diversas religiones que sean sostenidas con impuestos, las que serán suplantadas por cultos mantenidos por los feligreses y por "sacerdotes" que no tendrán ningún poder extra;
   iv) deconstrucción de los establecimientos educativos, lo que dará lugar a talleres en donde se combine el trabajo con la enseñanza teórica, se acabe con la relación de poder *docente-alumno* y sean liquidadas las formas disciplinarias de aprendizaje (esos talleres serán organizados por cada municipio, sin la intervención de órgano centralista alguno);
b) todo el sistema político y social estará basado en "municipios" de absoluta autogestión y autogobierno. Las diversas comunas se articularán entre sí mediante una Asamblea General en sesión permanente; dicha Asamblea no impondrá ningún tipo de decisión a los municipios. Los delegados que compondrán las comunas, serán completamente revocables en cualquier momento y obedecerán lo resuelto por el pueblo en deliberación. Fin de la democracia representativa y de la Representación en general. Por ello, el sistema funcionará como una "*democracia directa*" en la que los productores asociados, *id est*, el obrero colectivo, conducirá el gobierno sin mediaciones;
c) las masas y los municipios autogestionados terminarán con la *Razón de Estado*, para lo cual las comunas y la Asamblea darán absoluta y transparente publicidad a las resoluciones efectuadas. En el entendimiento público de la información jugarán un papel decisivo los mass/media, ya que a través de ellos será viable una circulación universal de toda clase de datos. La administración colectiva de los medios genéticos de riqueza, implica también la disposición comunitaria de la información, especialmente la relativa al control del proceso creador de tesoro social;
d) antes de la aparición de las colectividades asociadas libremente, cual átomos epicúreos, bajo el modo de producción comunista, el tiempo social consumido en los asuntos de gobierno fue enorme. Se derrochaban cantidades irracionales de horas de

labor y se consumían abundantes volúmenes de riqueza; los gobiernos eran caros, incapaces y negligentes. La República Socialista expresada en las Comunas, será el primer gobierno barato, y que no obstaculizará la inventiva y la capacidad creadora del obrero general para resolver los problemas de reproducción de la vida;

e) las diferentes formas de gobierno existentes hasta ahora, absorbieron las fuerzas de la sociedad como si fuesen un "agujero negro". La comuna socialista no sólo devolverá al cuerpo universal autogestionado todas las fuerzas históricamente succionadas, sino que estimulará al fin su libre movimiento. Las potencias serán fuerzas-movimiento y la sociedad será igualmente una comunidad/devenir; el movimiento surgirá como el rasgo especial de esta colectividad;

f) todas las formas gubernamentales de los asuntos sociales que existieron hasta el presente, fueron enfáticamente represivas y "*gravitacionales*". De esta suerte, impidieron que las fuerzas colectivas fugaran hacia horizontes cada vez más libertarios, es decir que despegaran de la Tierra y de sus potencias, hacia un estado permanente de Abierto. La comuna socialista será una forma política expansiva, que liberará a las fuerzas del obrero universal de la "gravedad terrestre" de lo simbólico y las impulsará hacia los paisajes imaginarios de una libertad siempre creciente;

g) el municipio socialista emancipará el trabajo de todas las formas de esclavitud bajo las que estuvo sometido, particularmente, del sojuzgamiento económico que le impidió desarrollarse como una genuina Estética de la producción y una Semiótica de la Belleza. En simultáneo, será el comienzo del fin del trabajo;

h) la política, desde la ejercida en los actos de gobierno hasta las políticas infinitesimales, que se dedican a construir universos semióticos y *pathémicos*, dejará de ser una simple superestructura y pasará a ser parte fundamental de la vida comunitaria. Será un espacio desde el que resulten concretadas las emancipaciones del trabajo y de la producción. El deseo de transformar los medios genéticos de tesoro, la labor humana y la creación de instrumentos de y para una sociedad libertaria, será una decisión política antes que económica. Al mismo tiempo, será el principio del fin de lo político y de la política.

(2) Aparte de que las colectividades son conjuntos entrelazados de "basis" y sobreestructura, son formaciones en las cuales subsisten (con giros determinados) las estrategias para establecer el uso de los poderes sociales; uso que es estipulado según maneras de decisión respecto a los asuntos de reproducción de la vida. Si esas formas de decisión se afincan en la lucha entre gobernantes y gobernados, los usos del poder que puedan ejercer las masas creadoras de tesoro y los obreros improductivos no privilegiados, son limitados. Queda claro que si las citadas maneras de decisión son moduladas por el obrero colectivo en su conjunto, los usos del poder serán genuinamente democráticos. Por ende, las formas en que se deciden los asuntos de la reproducción de la sociedad, esto es, los modos en que es establecido el **consenso** sobre tales asuntos, son nodales para la vida comunitaria. En otras palabras, el grado en que está desarrollada la democracia de las decisiones respecto a problemas vitales

en la reproducción de la sociedad, es también un nivel de análisis que el muriente en Inglaterra, no deja de lado (contra Habermas y los suyos; cf. Chomsky 1989). El grado de extensión de aquella democracia, es un estímulo para el despliegue de la actividad y de las energías del obrero universal; por el contrario, una escasa democratización de las relaciones sociales (como es el caso de los sistemas parlamentarios actuales), es un obstáculo para la manifestación polimorfa de la actividad y de la energía de dicho obrero. Los medios de comunicación, desarrollados y diversificados en el capitalismo, juegan un rol sustancial en la democratización de las decisiones importantes para la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

BERNSTEIN, Basil (1990) *Poder, educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural.* Barcelona: El Roure Editorial.

BOURDIEU, Pierre (1997) op. cit.

CAPELLA, Juan Ramón (1993) op. cit.

CHOMSKY, Noam (1989) *Sobre el poder y la ideología*. Madrid: Visor.

CHIARAMONTE, José Carlos (1983) *Formas de sociedad y economía en Hispanoamérica.* México: Grijalbo.

DELEUZE, Gilles y Pierre Felix Guattari (1985) op. cit.

JOHNSON, Paul (2000 b) op. cit.

LEFF, Enrique (1994) *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable.* Barcelona: Gedisa.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1964 a) op. cit.
____ (1978) op. cit.
____ (1984 a) op. cit.
____ (1985 a) op. cit.

________________________________ (1964 b) "*El problema de la India – Los derechos de los arrendatarios irlandeses*"
______________________________ (1974) op. cit.
______________________________ (1980) op. cit.
______________________________ (1983 a) op. cit.
______________________________ (1983 b) op. cit.
______________________________ (1983 c) op. cit.
______________________________ (1984 b) "*Tesis sobre Feuerbach*" en (1984 a) op. cit.
______________________________ (1992 b) op. cit. en (1992 a) op. cit.

CAPÍTULO IV

PRIMERA PARTE

En apretados signos, la pareja de la hermosa Jenny enuncia: los hombres se encuentran *presos* en la base e hiperestructura, *entre* “basis” y superestructura. Las palabras de Goethe, por lo que puede constatarse en *Los sufrimientos del joven Werther*, sostienen que la revolución de las acciones chocan, como el mar en las rocas ásperas de una orilla quebrada, con las limitaciones de lo real (cf. supra). Un primer nivel en la hipótesis parece decir que los individuos, al no controlar la praxis y sus poderes antitéticos, encorsetan sus esfuerzos en la estructura y su capacidad de aprehensión semiótica, en la superestructura. Tales elementos de lo social operan entonces, a manera de topicalizaciones de la vida.

Un segundo registro inaugura sus luces: dada esa “pérdida de retorno”, los ambientes mencionados refuerzan el materialismo cuasi determinista/mecanicista de las colectividades anteriores a su reconstrucción libertaria. Una mayoría está empujada a un condicionamiento angustiante en la solución de los problemas de continuidad en el mundo; la complejidad de lo humano es reducida a las estrecheces de lo constituido en esferas opuestas y tensionadas. Pero si insiste un empobrecimiento de la sociedad, es porque los hombres objetivan sus potencias “internas” (imaginación, deseos, sueños, etc.), sus vínculos con el otro y con lo otro, y sus energías externas (medios de producción, tipos de organización institucional, formas de propiedad, etc.), de modos un tanto distorsionados. Surgen las condiciones para que esos poderes se momifiquen, espectralicen en fantasmas opresivos, se objetiven, econosolidifiquen, fetichicen, ontoligicen y econosifiquen en base y supraestructura. Con este giro, clausura su tercer plano el eje de las investigaciones presentadas.

No obstante, si recurrimos a la original lectura de Serres (1994) respecto a la física epicúrea y lucreciana, es viable generar un “pequeño ángulo” de alejamiento-acercamiento a lo expresado. En el magnífico texto aludido se muestra que para Lucrecio los individuos, puesto que resisten el clinamen del mundo, erigen “gránulos de conservación” de la estabilidad que, durante cierto tiempo, evitan una inclinación hacia el anonimato de la entropía. Bien podría indicarse en Marx, que “basis” y superestructura son recursos para frenar el desgaste de lo real, invistiéndolo de *economía* y *sentido*, pero que esas mismas estrategias acaban por gestar una entropía peor: la del poder de unos contra otros, la de la lucha generalizada; la *peste*. La inmovilización del mundo en un estado preciso, guarda tanto “éxito” que los ambientes citados se convierten en una repetición de lo Mismo y en un crepúsculo de la Diferencia. Hemos regresado una y otra vez, sobre idénticas miserias, sobre iguales heridas, sin aprender a crear un desvío que no nos conduzca hacia la necesidad de dosificarlo, de estructurarlo en dialécticas pre/formadas. Por el contrario, nos apegamos a esos esquemas de estabilidad-inestabilidad que nos subyugan bajo las pesadas cadenas de la estructura, de lo

semiótico/institucional y de su mutua interacción. Tal como el horror frente a la muerte habría suscitado el anhelo de eternidad y trascendencia (de ahí la búsqueda de ornamentos, la erección de castillos, etc.), los axiomas de reproducción de la vida habrían dispuesto un anquilosamiento del tiempo en tiempo de labor, y de éste en norma ciega para su "mejor" efectividad. Sin embargo, una vez atraídos por esa "pendiente" el desvío sugerido irá cristalizando, en escala cada vez más ampliada, los acontecimientos: la riqueza se hará mercancía(1); el valor de cambio, dinero; las fuerzas sociales se endurecerán en propiedad, instituciones, relaciones intersubjetivas "molares" (vínculos de parentesco, etc.). El desvío terminará en "basis" e hiperestructura(2).

Por ello, el aprisionado en dogmatismos nos invitaría a reemprender otros "ángulos de alejamiento", otros bucles que no se resuman en la pena de aniquilar, con una pasión inaudita, la potencia de todas las fuerzas, el tesoro de cualquier gracia: los individuos mismos. Habrá que ser *ex-hombres* para asumirlo y poder re/comenzar la creación -su instante. Todavía queda margen para inventar -la Historia. Sería necesario a los fines de esquivar el escepticismo lacerante del Stephen Dedalus de Joyce, cuando dice en *Ulises*:

"*La historia es una pesadilla de la que estoy tratando de despertar*" (1972: 65).

NOTAS

[(1)] El proceso mediante el cual el valor de uso se transforma en mercancía, es un movimiento *metempsicótico* (es decir, de conversión ilógica e ilusoria de lo real en algo abstracto), y una "*mórfosis*" *teratogenética* endurecida.

Lo anterior permite tratar a la mercancía, a modo de una cobertura semiótica rígida que empobrece la riqueza. Este hecho ocurre porque lo útil (recolectado de la naturaleza -como en las sociedades paleolíticas- o que resultan de un proceso de producción netamente humano -como el caso de la agricultura en la revolución neolítica), es en todo momento, cristalización de tiempo de trabajo o valor. Dicha coagulación acontece, debido a que los hombres no controlan de manera consensuada y libre de dominio las condiciones de su vida; lo temporal se convierte así, en un patrón/medida despótico (sabemos que la interpretación de la teoría del valor que ofrecemos, puede asomar "bizarra" pero nos resulta estimulante por sus consecuencias múltiples).

El valor de cambio, tal como se presenta en su desarrollo histórico, implica que distintos valores de uso pueden ser cambiados el uno por el otro. Si tenemos en cuenta que la materialidad del valor de uso, introduce una *différance* que no puede ser suprimida por ninguna comparación real, sólo un proceso abstracto y de abstracción puede tornar iguales, objetos disímiles.

[(2)] Si la "infraestructura" y la supraestructura son "malformaciones", es porque son un clinamen cuya "curvatura" juega contra los hombres. Pero si ello es de esa suerte, la dialéctica constituida entre ambos universos devela la anémica pulsación de una "declinatio" que, si los individuos resultan emancipados de tales encorchetamientos, puede ser recuperada: el paso de la historia de la Necesidad a la de la Libertad, es el tránsito hacia un desvío que no deba pugnar con potencias cristalizadas. Entonces quizá, mueran Fausto (Goethe 1994 b) o Nietzsche. Acaso el cofundador del *Partido Comunista*, frente a la insistente pregunta de un periodista (Wheen 2000: 351) en torno a la esencia de la vida, descanse y no exclame que, a raíz de la memoria de sus dolores y lágrimas vertidas por días que idénticos transcurren, su motor es… la *lucha*.

SEGUNDA PARTE

Marx, *das unheimliche*

Constatamos en el desarrollo de esta tesina reescrita en innumerables y encontradas circunstancias, que la pobreza de la base y de la superestructura encorseta ciertas dialécticas, tales como las que se despliegan entre inteligencia y praxis, entre proceso vital y acción, entre obrero colectivo y estrategias para la administración de la riqueza, etc. Lo mismo acontece con otras dialécticas que no podemos investigar aquí: las que tienen lugar entre fuerzas y formas, y entre proceso de vida y consciencia social, son movimientos que, como el caudal de un río demasiado potente para ser contenido por los lexemas analizados, acaban por desbarrancar la formación colectiva.

En las últimas dos interacciones participan algunos hechos que, tradicionalmente, se consideraron acompañantes de las citadas dialécticas (la enajenación y la fetichización, por ejemplo); no obstante, pensamos que fueron descuidados otros que, con la ayuda de la opaca lente de la Semiótica, hemos relevado: la fantasmatización y la economomificación. Como sabemos, tales procesos van al ritmo de la dialéctica fuerzas-formas: por ésta, los individuos cristalizan en obstáculos sus propias facultades. El Estado y la propiedad privada continúan siendo los casos más llamativos, por cuanto en ellos es visible hasta qué punto las cualidades de varones y mujeres se convirtieron en "*poderes soberanos*". Mientras, la interacción entre proceso vital y consciencia comunitaria da espacio para "teratoformaciones" en cada ámbito: del lado del fluir de la vida, aparecen "bulbos" endurecidos como el de la propiedad, y del lado de la conciencia, instituciones molares como los ejércitos o las iglesias de variados credos.

Pero la cuestión así expresada, parece generar la pregunta: en una sociedad libertaria, ¿insistiría una dialéctica entre "basis" e hiperestructura? A pesar de no poseer los elementos suficientes ni el contexto temático pertinente, nos inclinamos por una respuesta afirmativa. Porque si de lo enunciado se comprende que base y "sobreestructura", están correlacionadas con una época en la que los hombres alienan, espectralizan y econosifican sus poderes y relaciones, en una comunidad emancipada eso no tendría que retornar. El padre de Laura emplea, al menos, la categoría "basis" al hablar del socialismo; es concebible, quizá, que lo haga con idéntico espíritu que con la ley del valor: todavía se trata de someter al trabajo a un sistema de equivalencia exteriorizado como medida, pero la situación debe ser otra en el comunismo. Análogamente, aun funcionará algo de lo humano en tanto que infraestructura, en virtud de que apenas se abandonaron milenios de historia; sin embargo, en ausencia de dominación, los individuos debieran evitar "*basificar*" lo social y consecuentemente, de superestructurarlo.

TERCERA PARTE

Marx, contrasignificante

Una de las conclusiones del semanálisis efectuado es que los conceptos “basis” y “superestructura” no son categorías maestras que tienen que aplicarse indiscriminadamente en cualquier nivel de abstracción, en el cual el investigador se encuentra rodeando a los procesos. Dichas categorías, si bien tienen contenidos más o menos especificados, son herramientas que cambian según las cuestiones a resolver. Deleuze sostiene que un pensador libertario no puede inmovilizar los lexemas en definiciones “standard”, sino que debe generar campos lo suficientemente lábiles como para que las nociones puedan destacar los problemas al modo de un calidoscopio, que muestra siempre nuevos contornos.

La escritura fragmentaria del compañero del General, más allá de los “propósitos” que éste haya declarado de manera explícita y consciente, no es el fruto de la disparidad entre las fuerzas limitadas del individuo, frente a temáticas excesivamente complejas, sino la consecuencia de la volatilidad de las categorías críticas. El devenir nombrado tenía que generar y suscitar una escritura que atravesara una y otra vez las mismas obsesiones, pero desde perspectivas desencajadas y, por eso, tanto más capaces de escapar a la univocidad que las instituciones puedan acotar y reconvertir en juegos de poder.

BIBLIOGRAFÍA

GOETHE, Johann (1994 a) op. cit.

_____________ (1994 b) *Fausto*. Barcelona: Planeta.

JOYCE, James (1972) *Ulises*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

SERRES, Michel (1994) *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Valencia: Pre-Textos.

WHEEN, Francis (2000) op. cit.

SECCIÓN II

HACIA UNA LECTURA NO LENINISTA DE LA DIALECTICA MARXIANA

“... (*El*) *hombre, el hombre orgulloso,*
investido de pequeña y fugaz autoridad,
más ignorante de lo que más seguro está;
el hombre, esa vidriosa esencia, como un
mono enfurecido, juega al cielo tretas tan
fantásticas, que hace llorar a los ángeles ...”

William Shakespeare

CAPÍTULO V

La dialéctica "*menor*" del Desvío

Hemos destacado los lexemas, semas, campos semánticos e isotopías que surgían como los más llamativos en relación con una decidida oposición al materialismo dialéctico y con una interacción que no sería siempre dialéctica. Sin duda, una argumentación de la insistencia de esta última requeriría de una laboriosa confrontación de citas, pero en el desarrollo precedente quedó establecida la existencia de un cuarto instante en la dialéctica materialista (ir a López 2007 a; López 2007 b). Su rasgo peculiar, consistente en transformarla en una interacción que se excede a sí misma, le viene de los escritos sobre Epicuro, de algunos párrafos de los *Manuscritos de 1844* y de los artículos periodísticos.

En lo que le cabe al filósofo griego, el político aplastado por las instituciones, extrae consecuencias del hecho de que la acción y reacción universales, necesarias al nacimiento del cosmos y a su supervivencia, se generen a partir de una caída de los átomos que no se desplazan en línea recta, sino que, para influirse recíprocamente, se alejan de ella. Desde aquí, puede inferirse la apuesta por una interacción que incorpore en su seno, la exigencia del desvío o elipse.

Por otro lado, en los *Manuscritos* (1985 d: 184/185) afirma que, en una dialéctica que no fuera hegeliana, debiera actuar un cuarto momento que estuviese más allá de la negación de la negación, del movimiento tripartito del concepto y que, al salir de su reino, llegara hasta la fragilidad de la praxis. Aquí, cabe puntualizar que si el amigo de Engels en sus escritos juveniles, debate con y contra los ex "compañeros de ruta" de la "izquierda" hegeliana, no es porque intente, tal cual lo sentencia Derrida, con más mala fe que buena predisposición, disputar la "verdadera" descendencia del Padre en lo Simbólico que fue el viejo Titán, sino porque en su dialéctica se neutralizaron no únicamente los potenciales libertarios que respiran en su seno, sino en virtud de que se eludió la intervención concreta en lo humano, social e histórico. En otras palabras, no combate contra Stirner porque desee ser él el único hijo legítimo de Hegel, sino a causa de que Stirner y los suyos, se encriptaron en una mera polémica filosófica y filológica, sin salir al encuentro de los problemas mundanos del mundo.

Finalmente, en los artículos sobre el colonialismo, cuando Marx puntúa el atropello del gobierno inglés en la "guerra del opio", elogia la interacción que activa el diplomático chino[(1)]. Por lo que nos dejan en mano determinadas corrientes de la Semiótica, ello podría significar que es contrapuesta, a un pensamiento occidental (el cual es duro, seco y tiránico), una dialéctica que desespera e irrita su poder. La interacción que se suscita es entonces, oriental, "china", flexible, "menor" y deconstructiva. Un poco antes de estas bellas y trágicas páginas, objeta el supuesto metafísico-hegeliano de que en el universo existan leyes dialécticas; sabe que una operación semejante haría de esa interacción una dialéctica del Espíritu.

Ahora bien, si anunciáramos en una secuencia estos ejes dispersos, podríamos articular los momentos de una dialéctica materialista: **tesis** (asentada en la *atesis* o Ceroidad que implican la exposición, la investigación y los puntos de partida que, una y otra vez, Marx advierte que asumirá), **antítesis**, **síntesis** y **desvío**. La dialéctica que tuviese esta dinámica diseminaría; no habría posibilidad de cristalizar un sentido o de concluir en una Síntesis de todas las síntesis; siempre habría que recomenzar el devenir, su vértigo. No se trata sólo de recuperar, retener y desplazar la tesis en la doble negación, sino también de hacer viable el alejamiento, el flujo que inicie otra serie de momentos dialécticos. El desvío ocasionaría que la interacción materialista no sea absolutamente dialéctica y, por ello, una dialéctica de lo Absoluto; que, al apartarse de lo meramente conceptual, se conectara con la praxis; que fuese "china", extraña, menor. Una interacción marxista entendida en estos términos incluye la acción y, mediante este rodeo, el nexo entre teoría y praxis.

Pero estas observaciones pueden ser completadas con referencias a otros pasajes. Así, en *La Sagrada Familia*[(2)] es postulado que la dialéctica no idealista no debe estar colonizada por lo Uno, lo Igual a Sí Mismo y los semas asociados. En (1984 a), por su lado, hay constantes precauciones respecto a la Filosofía de la Historia, y a las metafísicas del Referente, de la Verdad y de la Teoría del Conocimiento. En los artículos periodísticos, se recomienda que un pensar libertario sea conjetural; para conseguirlo, tiene que abrirse a lo azaroso a fin de que la teoría no se dogmatice (1988 a). En (1983 a: 32), el uso de la dialéctica materialista es una estrategia para impedir que la crítica sea hablada por las fuerzas de lo opuesto a ella. Mientras, hacia 1843 (1992 b: 40) se había dicho que la deconstrucción tiene que ser fina para no vincularse, mediante hilos invisibles, al Estado, dado que éste, al percibirse como objeto problemático, induce sobre sí mismo un discurso crítico.

Pero si nuestro estudio semiósico reveló la insistencia de una torsión dialéctica capaz de empujarla fuera de sí, desgajándola de su dialecticidad, es también porque una interacción que se aparta de su consistencia busca subvertir las dialécticas endurecidas del mundo (en donde el Estado no es más que un ejemplo). En cierta medida, puede entenderse que las dialécticas que circulan en una formación histórica de la vida humana, (entre las cuales, la que se despliega en los términos fuerzas de producción-modo de producción/relaciones intersubjetivas no es la única), son inflexibles en virtud de que el poder del consenso democrático y de la "intelligentzia" colectiva son, a su vez, incapaces de controlarlas. Las dialécticas que servirían, en una sociedad emancipada (sin lo material como una estructura estrecha y autoritaria), para constituir el horizonte de existencia de los individuos, devienen en dialécticas pre-constituidas. Una praxis revolucionaria exigiría disolver esa dialecticidad cristalizada y volverla manipulable, *id est*, prescribiría tornar esas dialécticas en interacciones habilitadas para escapar de sí mismas, con la ayuda de la voluntad comunitaria concertada racionalmente. Del lado de la praxis entonces, la *dialéctica del Desvío* significa descentrar las interacciones constituidas, recuperándolas como constituyentes.

NOTAS

(1) Frente a la interacción prepotente de Gran Bretaña, registrada en gestiones "diplomáticas", el admirador de Lucrecio valora la paciencia, el aplomo, la serenidad y el manejo diestro de *otra* dialéctica, anti/imperial, cortés, no violenta:

"... *la* fuerza *de esta* dialéctica china ... *no deja otro recurso que* (*una*) ... *declaración* (*de hostilidad*) ..." (1964 c: 118; el cambio de tipografía es nuestro).

(2) Si Marx y Engels (1978: 115) destejen el narcisismo de la Crítica críticamente crítica (y por eso, *prejuiciosa* en su *criticismo* –Heidegger 2007 e), es porque se diferencian del Sí Mismo y del Uno que hilvanan a cualquier pulsión de auto referencia.

"... (La) *crítica* –sostienen- ... *lo ha predeterminado todo en su conciencia divina, siempre igual a sí misma* ..." (lo destacado pertenece a los autores). Luego, prosiguen diagnosticando que un "... *alemán* (*cualquiera necesita*) ... *de él mismo y de un espejo* ..." (1978: 240). No encontramos igual prudencia en Joyce, puesto que su novela ultranacionalista satura una deconstrucción novedosa del lenguaje con expresiones del tono

"(*no*) *quiero ver caer a* (*Inglaterra*) *en las manos de* ... *judíos alemanes* ..."; afirmaciones puestas (vg.) en boca de Haines, conocido de Stephen (1972: 52).

BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, Martin (2007 e) "*El problema de la Trascendencia y el problema de* Ser y Tiempo", en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_tiempo_trascendencia.htm, documento capturado en diciembre de 2007 (http://www.heideggeriana.com.ar –home).

JOYCE, James (1972) op. cit.

LÓPEZ, Edgardo Adrián (2007 a) *Historia, Semiótica y Materialismo crítico. Segmentaciones sociales y procesos semióticos: la dialéctica base-superestructura*. Tesis Doctoral dirigida por el Lic. Juan Ángel Ignacio Magariños Velilla de Morentin. Aprobada en 23 de marzo de 2006 en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta (UNSa.), Salta capital, Pcia. de Salta, Argentina. (Salta: Universidad Nacional de Salta, 2007), ISBN 978-987-9381-86-1, 1. Educación Superior, I. Título, CDD 378, a editarse en la página web de la universidad, institución a la que se cedieron los derechos de autor (expte. de *Secretaría de Extensión Universitaria* 17512/07; Res. Rectoral 1188-06; fecha de catalogación: 05/VI/07).

____________________ (2007 b) "*Teóricos de* Sociología". Ficha de cátedra; inédita.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1964 a) op. cit.

______________________________ (1978) op. cit.

______________________________ (1984 a) op. cit.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái (1964 c) "*El conflicto anglo-chino*" en (1964 a) op. cit.

____________________________ (1983 a) op. cit.

______________________________ (1985 d) *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

____________________________ (1988 a) op. cit.

____________________________ (1992 b) op. cit.

CAPÍTULO VI

PRIMERA PARTE

En el *Capítulo III* de la *Sección I*, vimos que la interacción base/superestructura y los "universales" derivados de la "ley del valor" que "encarpetan" las acciones, se transcriben en dialécticas sociales que son "recursividades" constituidas. Pero antes, es conveniente reflexionar acerca de las "clases" de dialecticidad que están esbozadas en el recorrido de la firmaMarx.

Si tenemos en vista que en la *Diferencia entre la filosofía natural democrítea y epicúrea* (1988 b) se sostiene que hay, de un lado, una dialéctica de la desmesura y, del otro, una interacción mesurada y sobria, podríamos concebir la existencia de una *dialéctica mayor*. Ésta sería metafísica, (ya sea en sentido teológico –una interacción de la Caída-, mesiánico –una dialéctica de la Salvación-, especulativo –un discurrir de lo Absoluto-, ontológico –un devenir del Ser en la historia-, antropológico –una esencia humana trascendental), y se opondría a una dialecticidad "menor", oriental, postmetafísica. Sin embargo, las interacciones de las sociedades precomunistas (en especial, la opresiva interacción entre estructura e hiperestructura), en cuanto reproducen en su seno lo Real que se resiste y en tanto no cesan de ampliar y reforzar el endurecimiento de lo humano, también son desmesuradas.

Así, obtendríamos dos grandes niveles de magna dialecticidad, a saber: el ideal/metafísico y el real-metafísico, dado que este último sería tal en virtud de que, f. i., el capitalismo es la continua puesta en vigencia de "en sí" platónicos objetivados, (dinero, mercancía, capital –agregaríamos que, para Marx, las colectividades que no se guían con relaciones transparentes entre los individuos, por estar rodeadas de una "niebla" de negativos espectros, son *platónicas*). Las dialécticas sociales que, aunque reales, son metafísicas por dar lugar a fantasmas que absurdamente dominan a los hombres, son igualmente *dialécticas constituidas*. Aquí, se plantea la existencia paralela de *dialécticas constituyentes*, es decir, de aquellas otras interacciones que, a pesar de ser nucleares, están subordinadas a la rigidez de las dialécticas constituidas, (algunas de esas otras dialécticas, ya mencionadas, son la interacción riqueza-praxis, fuerzas/formas, desvío/belleza emancipatoria, etc. - cf. Sección I, Capítulo IV). La resistencia que esas dialécticas presentan para no ser subsumidas en las dialécticas pre/formadas y real-metafísicas (resistencia que, entre otros fenómenos, puede constatarse en la impotencia de la dialecticidad de la valorización del capital a fin de prevenir las crisis), exige pensar en que dichas interacciones se niegan a ser empobrecidas de tal suerte. Habría pues, *dialécticas empobrecedoras* e *interacciones* que acaban parcialmente *desgastadas* por la violenta acción de las primeras. Por último, lo que explicaría por qué se contraponen de ese modo las dialécticas sociales, sería la insistencia de un "ángulo de desvío" que, poco a poco o de manera discontinua, ocasionaría que una determinada interacción fuese "amplificando"

sus efectos perjudiciales; acabaría entonces, en una dialéctica mayor. Si, por el contrario, ese *clinamen* nos permitiera alejarnos respecto a cualquier “centro gravitatorio” de poder, las interacciones constituyentes podrían ser también dialécticas del Desvío. Una tal dialéctica tendría, a su vez, otros niveles “internos”: crítico/deconstructivo (el cuarto momento(1) potenciaría una reflexión que intentara escapar de la filosofía de la Presencia, de la cristalización de Sentido y de su propia dogmatización); “epistémico-metodológico” (ese instante impediría la metafísica cerrada de la elevaciónsuperación hegeliana); crítico/práctico(2) (el desvío que nos arranca de la teoría sería el de una acción revolucionaria); y crítico-vital, (el alejarse de todo poder funcionaría como un “derecho” epicúreo a pulsar la vida respetando la singularidad de cada cual, y a embellecer los días sobre la base del amor por los minúsculos desvíos que anidan en las cosas).

NOTAS

(1) Las sugestivas herramientas del semanálisis nos dieron la ocasión de, al menos, intuir la "torsión" de la dialéctica hegeliana por Marx, en el sentido de una interacción de cuatro instantes. Sin embargo, el "viejo titán" lo había advertido más que explícitamente en su monumental obra *Ciencia de la Lógica*: la dialéctica consta de momentos específicos, pero *no deben reducirse a una numeración lineal* (1956 b: 562/575). Tanto puede afirmarse que se apoya en tres como en *cuatro* escansiones (op. cit.: 574-575). Lo intrincado sólo puede tener lugar en una dialecticidad que no se recluya en un tercer momento, sino que se abra deconstructivamente al *cuarto*, a lo que *excede.*

Desde otro punto de vista, las dialécticas sociales que son interacciones constituidas generan *totalidades* que, ellas sí, deben pasar por cisuras que van de síntesis en síntesis, *ampliando* esquemas opresivos (1973: 231). En ello, existen dos problemas que aquí no podemos abordar: a) ¿qué es lo *nuevo* que Marx, y nuestra lectura sobre él, vendría a añadir *estructuralmente*, si Hegel previó la alternativa de plegar/desplegar la dialéctica en *cuadriplicidad*?; b) además del contexto de los conflictos mundiales y, luego, de las tensiones de la "guerra fría", ¿qué impidió que el marxismo del siglo XX pudiera *leer* todo el pensamiento de Hegel y de Marx con el *plus* de una dialéctica-diseminación, señalado por Lenin mismo (cf. 1972: 217)? No sería exagerado creer que, acaso, un marxismo *otro* sea viable si logramos acercarnos a respuestas que no cristalicen el laberinto/Marx en escuelas, internacionales dogmáticas, noches de no fantasmar.

(2) La "ventaja" que tiene la deconstrucción materialista respecto a otras formas de argumentación racional (filosofía, genealogía del poder, ciencia, "pensamiento salvaje") es que pretende, de una manera deliberada y consustancial a su epicureismo, conservarse en las márgenes de la superestructura. La crítica es coetánea a su época, pero procura mantenerse en "estado de curvatura" en relación con ella a fin de poder devanarla. Ciertamente, sus intenciones en más de una ocasión resultaron frustradas; sin embargo, esta contingencia no desestima la capacidad de la crítica para "desviarse" a sí misma de aquello de lo cual toma distancia. Nada más lejos de Marx que intentar contraponerle a la economía política "burguesa", una que fuese científica por pertenecer al materialismo histórico. Semejante lectura ignora el subtítulo de sus principales obras, que incluye el lexema "crítica": sus aspiraciones se detienen antes de que se "molarice" en ciencia o en otro saber y sea cooptada por la superestructura del siglo en que anida.

SEGUNDA PARTE

Las interacciones históricas son mediaciones o, si se quiere, *opacidades* que se interponen entre la praxis de los hombres y que dificultan su despliegue. Las *mediaciones ciegas* muestran su carácter dialéctico, a su vez, en ese mismo mediar: por un lado, son "puentes" en tanto resultan ser un *diferimiento*, un *aplazamiento* de la emancipación; en igual proporción, son diferimientos que funcionan como *Inter/mediaciones*, esto es, a manera de médiums o "estrategias" que interceden entre la práctica social y su autosubversión. No obstante, lo hacen a fin de demorar, de alejar o de volver dificultosa esa autorrecusación de sí. En la medida en que las mediaciones *retardan* la liberación y en que son *barreras* para la autotransformación de la praxis, en esa escala son dialécticas. Por eso también son *materiales*, dado que la interacción clausurada entre esos "factores" de la mediación es tan contundente, que posee una consistencia áspera (acerca del concepto "materia", cf. *Sección II*, *Capítulo VII*, *Segunda Parte*, nota 1). La violencia con la que es diferida la revolución total y con la que es entorpecido el despliegue de la práctica, es así "gravitatoria". La interacción de lo social en las comunidades no libertarias, es una dialéctica penosamente materialista. Con esto, sin embargo, ni se ontologiza en lo histórico la dialéctica ni se supone un interés emancipatorio atemporal. Sí, en cambio, se cree, acaso con una ingenuidad atrevida, que en cada situación estuvo abierta la alternativa de existir como "*espíritus libres*"(1).

Las mediaciones naturalizadas, que discurren con el formato de una dialéctica asfixiantemente materialista, son la causa de que dicha interacción haya sido una dialéctica de la violencia y del dominio. Las dialécticas constituidas son, en consecuencia, dialécticas del poder. De ahí que, según me lo expresara en 1999 el Prof. Federico Juárez (ex docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta), entre Marx y los teóricos de la sujeción (Foucault, Deleuze, Guattari, etc.) sólo pudo existir una oposición por no entenderse que ya las dialécticas que el primero analiza, son *formaciones de poder*. En un acontecer puntual, ello es factible de verificarse: la mercancía y el dinero, en tanto *fractales* o "esquemas" lábiles de extensión infinitesimal y macroestructural, son las formaciones aludidas. El dinero también se generaliza a través de "comportamientos" microfísicos de uso; su valor es poder social en "cuantos" medibles (Marx 1973: 233).

Pero si el dominio apela a la "artimaña" de la reproducción en escala mínima, es en virtud de que la complejidad del mundo y de lo humano, no se subordina sin conflicto en esa dinámica(2). Lacan f. i., afirma que el Amo encubre lo que lo estructura en tanto que sujeto, *id est*, que no ejerce el poder de una manera tan absoluta como parece y que, por consiguiente, está castrado. Por ello, siempre hay un *resto* que no se traduce completamente al dominio, a la lógica del poder. Y ese *residuo* ingobernable por la dialéctica de la opresión es un "apéndice" que se *curva*, que se *desvía*. A las dialécticas del dominio, que sin embargo cuentan con la adecuada flexibilidad como para no agotarse en meras cristalizaciones sintéticas y como para abrir una fisura que provoca cierto "juego", les surge una "tangente" que, en cuanto clinamen, es una dialéctica "menor" de desvío respecto a los *atractores* anti-libertarios ("basis" y supraestructura). Esa dialéctica epicúrea (que incluso actúa por fugaces instantes de inocencia, en las comunidades en las que sobreviven con

tesón los fantasmas no positivos), se niega a ser engastada en la linealidad materialista. Empuja a los hombres a la solidaridad, a cultivar pasiones no destructivas, a una bella afectividad, a los vínculos horizontales. La dialéctica “menor” y emancipatoria del Desvío es una *interacción de contra/poder*. Pero, sin comprometernos con la retórica de Habermas al enunciarlo, también es una dialéctica para un consenso, acorde a lo que nos sugieren los artículos periodísticos acerca del colonialismo, pertenecientes al cofundador de la *Internacional*, apto para bregar contra las potencias soberanas que se contornean bajo el aspecto de un Otro tirano. Esta interacción del consenso entre individuos sin voluntad de poder, sin Thánatos y sin vocación por anular el disenso de lo singular irreductible, sería, en tanto que hay maravilla en el afecto, una dialecticidad estética. Greimas, más profundo que Habermas, reconoce en la dimensión artística una matriz esencial en el reino de lo humano (1990). Marx, al sostener que un trabajo no sometido por ninguna clase de violencia sería capaz de crear según las leyes de lo hermoso, permite inferir que una interacción que ya no es estrechamente materialista, sería una dialéctica de lo sublime como realización de su movimiento.

Ahora bien, la solidaridad, la cooperación, la afectividad que iluminan los días **son** relaciones de producción. Empero, la línea de fuga construida en el seno de conexiones extrañadas de la belleza, no es exclusiva de ese nivel. Sabemos que en los *Manuscritos de 1844* se habla de “*fuerzas humanas esenciales*” y, en *Teorías sobre la plusvalía*, de “*bienes internos*”; por ende, en el horizonte de las potencias genéticas de tesoro, sucede que hay un resto que apunta más allá de la violencia. Esa posibilidad emancipatoria inaugurada en cada segundo, figura en las relaciones y fuerzas creativas como una espectralidad que nos incita a vivir de otro modo, a arriesgarnos en lo que sería bellamente factible.

NOTAS

(1) Virgilio sostiene:

"*ara desnudo y desnudo siembra*" (1966: 31); confía en el modo de las cosas, en el modo de la vida; sé libre de la necesidad de futuro -previsible. Horacio, por su parte, matiza:

huye "*de inquirir lo que será del mañana, aprovecha bien los días que te concede el destino...* " (1966: 250). Ciertamente, no habría que resignarse a la nada rastrojo de difuntos; en una comunidad de hombres sin exclusiones, la "naturaleza" azarosa de la existencia sería su propia poeticidad -nos enriqueceríamos de sinsentido.

(2) Como lo hemos repetido en otra parte, el pormenorizado estudio que el esposo de Jenny efectúa acerca de la mercancía, nos muestra que lo abstracto (el valor de cambio) requiere de homogeneizar la diversidad de lo concreto (los valores de uso -1973: 261), a fin de hacer posible lo que no es posible: el cambio de entes que son *forzados* a "devenir" equivalentes. Sin embargo, esa polifonía acaba por horadar la uniformidad ficticia de lo ideal, concluyendo en que lo inmaterial negativo es *demasiado pobre* para *expresar* la riqueza de lo creado por mujeres y varones (1973: 311).

TERCERA PARTE

Pero la interacción entre poderes genéticos/vínculos intersubjetivos-modo de producción, ribeteó unas fronteras difíciles de cruzar por los aspectos cualitativos libertarios. Su expansión se vio encorsetada por dialécticas que pretendieron *racionalizar* lo irracional[1], es decir, la violencia contra el otro. En este contexto, las interacciones pre/formadas que bloquearon el desvío, intentaron aparecer en cuanto "*lógicas*" inapelables de desarrollo. Mostraron su horror bajo las características de axiomas indóciles e inevitables. Pero que esas dialécticas sean "lógicas" *porque* irracionales, no significa encarnar ontológicamente en los procesos una silogística; lo absurdo asoma en virtud de que el obrero universal se encuentra separado de su movimiento de autorreproducción.

La irracionalidad, *porque* inhumana, de las colectividades pre-comunistas no sólo tiene la vocación de ser incuestionable, sino que al procurar, con una feroz constancia, reducir la fluidez y complejidad de los individuos a una vida estructurada por el tiempo de trabajo, quiere abarcar la *totalidad* de lo social. Anhela pues, "*racionalizar*"[2] con ese patrón/sentido de tiempo, de parte a parte, el terreno cosmos de los valores de uso. Hay entonces, una *voluntad totalitaria de racionalización* (cf. Juanes 1982) que es, no obstante, *absurda*.

A causa de que lo vital pasa por los instantes que deben dedicarse a configurar tesoro, el mínimo para alimentar las noches se torna una ley ciega, una lógica o axioma que estipula obediencia. La tarea imprescindible y el tiempo de trabajo necesario acaban "racionalizados", a fin de acotar la riqueza de la vida, y lo que tendría que ampliar sus "*campos de producción*" (la existencia misma) es revestida de lo superfluo. Puede constatarse en este punto que la "racionalización" irracional de lo útil para la supervivencia, implica: a) que lo imprescindible se constriñe a lo meramente biológico; b) que, por consiguiente, no tiene en cuenta el deseo; c) que en lo básico establecido, es tensionada una contradicción violenta y miope entre placer y labor.

Si el comunismo tuviese que ser un eros/comunismo y un colectivismo estético, en que la riqueza fuera valor de uso superlativo o un *bien*, se debiera eliminar la racionalización totalitaria de lo necesario, efectuada mediante la conversión de la multiplicidad del tiempo en tiempo de trabajo y de éste en ley del valor, y liberar a la vida, la cual está fuera del universo de la producción material.

"... *En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina* (*la tarea impuesta*) *por la necesidad y por la coacción de fines externos* ..." (Marx 1983 c: 802). El estímulo del deseo, la imaginación, el placer, los sentidos, el cuerpo, la creatividad, requeriría de una "*racionalización*" estética, esto es, de una racionalización "*blanda*" que no volviese a ipostasiarse en una logicidad nuda, de muerte.

NOTAS

[(1)] La mercancía supone que lo real, lo concreto, lo sensible, lo que tiene sentido, lo material, lo físico, en suma el valor de uso, se transforme en ideal, abstracto, espectral, en "res" metafísica, *id est*, en objeto económico. Sin embargo, como lo real no puede transustanciarse en irreal, la mercancía "hace funcionar" una dialéctica inaudita que, al mismo tiempo, trata de convertir en factible esa *metempsicosis* (1973: nota 1, 59; 61; 85; 105; 301). Así, la circulación simple sería la puesta en marcha de una dialecticidad que, mediante *saltos mortales*, suscita la quimera de "convertir" lo concreto en abstracto, etc.

[(2)] No puede entenderse la insistencia obcecada de Habermas y otros, respecto a que el suegro de Lafargue, estaría enredado en la cuna hegeliana por su apelación al concepto "totalidad". Precisamente, es una de las cuestiones que critica en el capital y en el economismo de la economía: sus universos ceñidos pretenden ampliarse a costa de lo diverso; aspiran a subordinar las diferencias en un mismo patrón de "racionalización" y anhelan lo total.

BIBLIOGRAFÍA

GREIMAS, Algirdas Julien (1990) *De la Imperfección*. México: UAP

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1956 a) *Ciencia de la Lógica*. Vol. I, Buenos Aires: Hachette.
____________________________ (1956 b) *Ciencia de la Lógica*. Vol. II, Buenos Aires: Hachette.

HORACIO (1966) "*Odas*" en *Clásicos Jackson*, vol. 4, México: W. M. Jackson

JUANES, Jorge (1982) op. cit.

LACAN, Jacques (1992) *El Seminario. Libro 17. El reverso del Psicoanálisis. 1969-1970.* Buenos Aires: Paidós.

LENIN, Vládimir Il'ich (1972) *Cuadernos filosóficos.* Buenos Aires: Estudio.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái (1973) op. cit.
_______________________________ (1974) op. cit.
_______________________________ (1975 a) op. cit.
_______________________________ (1975 b) op. cit.
_______________________________ (1983 c) op. cit.
_______________________________ (1985 b) op. cit.
_______________________________ (1988 a) op. cit.
_______________________________ (1988 b) en (1988 a) op. cit.

VIRGILIO (1966) "*Geórgicas*" en *Clásicos Jackson*, vol. 4, México: W. M. Jackson

CAPÍTULO VII

PRIMERA PARTE

El "engostamiento" mecanicista de lo humano y de sus pliegues conlleva la acción de bucles causales persistentes. Pero dar(le) un rodeo a la compleja cuestión de la causalidad en el Materialismo Histórico, sin caer en posiciones *standard* (el determinismo del marxismo vulgar, la deconstrucción de la Presencia, las observaciones de los pensadores de los sistemas alejados del equilibrio –Morin, Balandier, etc.-, la crítica de los postmodernos, entre otras perspectivas), significaría "torcer", curvar la noción misma de causa a fin de *no dar lugar* a una nueva metafísica. La idea de Derrida (1994) en referencia a que el escape, la huida de la filosofía, de su archidiscurso, sería un pensamiento que estaría más allá de oposiciones tales como "sensible/inteligible", "presencia/ausencia" es un latir que demostró sus frutos. Sin embargo, la crítica implícita a la causalidad, que en ciertos escritos se torna palpable, descuida que es concebible una categoría de "causa"(1) que no esté involucrada en el logocentrismo de la *mitología blanca*. La "indecisión" de la *Escuela de Franckfurt* (desde Benjamin hasta Habermas) en relación con Marx, la conduce a una puesta entre paréntesis del "modelo" base-superestructura a partir de adjudicarle un esquema simplista (incluso, una astucia insuperable que, según Benjamin, le permite ganar todas las partidas). Por otro lado, los postestructuralistas, los postmodernos, los pensadores de la complejidad y ciertos marxólogos como Bettelheim, Wallerstein, Samir Amin, han apostado por la caducidad de Marx. Por estas celebraciones, la superestructura tardocapitalista da en cuanto hecho irreversible, la muerte de un espectro que todavía incomoda -lo cual habría que leer. Leer para conservar, inclinar, "elevar"/enseñar, superar y desviar un Marx que siempre fuese un *otro* que no quedase reducido a los efectos de sistema de la época. Indagar entonces, un Marx "curvado", extraño, desde ángulos alejados de la contemporaneidad – diversa, fragmentaria, pero topicalizadora.

Ciertamente, uno de los tropos y semas que más se prestan a una colonización por el pro/grama casi indeconstruible de la metafísica es el de "causa". Recordemos el estudio que efectúa Aristóteles: su clasificación de lo causal en "causa eficiente", "causa material", "causa formal" y "causa teleológica" es una cuadrícula que parece haber agotado las fuerzas menores del pensamiento. Es con el Engels del *Anti-Dühring* (1972: 28-30), con la física cuántica (Schrödinger 1985), con la teoría del caos y de los sistemas imbricados, con Althusser y Miller, cuando asoma, en medio de tanta belleza perdida, un pensamiento des/marcado en relación con la propia filosofía aristotélica. Si pudiésemos expresarlo en términos más o menos directos, diríamos que el estagirita postuló que la causalidad se regía por una especie de esquema "estímulo-respuesta", en el que uno de los polos actúa como origen generativo y el otro, en tanto elemento pasivo, como algo que es creado o "consecuencia". En última instancia, no sólo irrumpe un corpus de mediaciones emparentado al Referente (causa y efecto advienen presentes en el orden del

mundo), sino un mecanicismo-determinismo apenas diluido. Althusser (1993: 279/280) esgrime una hipótesis acerca de lo causal (luego comentada por Jameson –1989: 30/31), que enuncia que el modo de producción es una causa resignificada por la superestructura. Entonces, esa causa se detecta por las estrategias de textualización, lo que implica un proceso de reconstrucción analítica, más que una mirada que atravesaría las mediaciones que opacan la emergencia de la base. Jameson agrega que la "basis" es una causa "ausente" que se percibe por sus efectos, en virtud de que es aquello de lo cual no se anhela saber: la lucha de clases es algo que las distintas sociedades escindidas en antagonismos, recubrieron con discursos de "acción comunicativa". La base actúa como lo Real, como lo que resiste a ser simbolizado; en esa medida, opera en tanto que causa. Sin embargo, aparte de que hay que intercalar distancia con respecto al encasillamiento de la base en modo de producción, también es factible afirmar que Freud adelantó otro "modelo" causal. La cuota de displacer que implica el diferimiento del deseo a través de la sublimación o, en general, del pensar, es mermada por la compensación aportada por ese rodeo que es el uso del lenguaje (1976 a; 1976 b). Esta compensación, que acontece en la risa o en la reflexión conforme a argumentos, lleva consigo una causalidad que no se deja sopesar por el esquema del estagirita.

La etiología del síntoma es igualmente otro sesgo de lo causal: en un sujeto histérico, la escena de seducción, que es primera en el tiempo, es convertida en un segundo acto a fin de disimular su rol de génesis del trauma. Ahora bien, la cuadrícula de Aristóteles puede resultar deconstruida reabsorbiendo su tipología, porque un simple rechazo la coloca en el "topoi" de un *resto* no pensado. Y, tal cual lo indica el fluir de la dialéctica, su supresión es obtenida por desplazamiento, inclinación, elevación, conservación y desvío: lo crítico tendrá aquí la capacidad de integrar los lexemas de la metafísica, pero dirigiendo el enmarañado paso de cruzar sus márgenes. Esta dinámica hará notable que insisten regímenes de causación que, en Marx, giran con otras velocidades.

Para exponerlos, empecemos por considerar las lecturas un tanto ortodoxas de los marxismos políticos de militancia autoritaria. Es conocido que los estudios de Trotski, Mao, Lenin (1973), Stalin (1970) han caído en un mecanicismo causal que, aunque objetado por algunos (Althusser, Gramsci, Goldmann, Henri Lefebvre, etc.), gravitó en la tradición crítica por sus filosofemas no desgranados. Los postmarxistas en general, aprovecharon esa ingenuidad interpretativa, para descargar sus sentencias en un blanco muy sencillo de abatir. No obstante, si de alguna manera las asociaciones humanas regidas por formas de violencia se ven impelidas a cercenar la praxis e inteligencia simbólica, es en razón de que una esfera de lo colectivo (la base) entabla un juego de efectos que condicionan los hechos, también en el universo de la superestructura. Esta causalidad, que es cuasi-mecanicista/determinista, se debe a que el obrero universal no administra, por vía de conexiones libres de dominio, sus propias condiciones para la continuidad en la historia (Jameson 1989: 22). Por ende, esa lógica es inaccesible y los hombres tienen que "aceptarla" en su crudeza sorda (nivel de la *causa material y eficiente* –Engels 1972: 292). Empero, las sucesivas "capas" que integran la infraestructura y lo superestructural, motivan que tales "envolturas" funcionen en cuanto barreras que no permiten "visualizar" esa

causa inabordable. Así, la causalidad ausente o estructural que sugieren Althusser (1998) y Jameson, no está "presente" dado que se encuentra *mediada*, "oculta" por *mediaciones* que, a pesar, explicitan su singularidad. Este nivel sería el de una "*causa de la mediación*"; nombre que elude el archivo inagotable del Falogocentrismo y sus avatares en la perspectiva estructuralista. Nos ubicamos por consiguiente, en el orden de la *causa formal*.

Los planos citados no dejan de acentuar que base y superestructura son ambientes de lo comunitario que, aun por la cisura que los enfrenta, están vinculados en una forma de economía, sociedad, historicidad y praxis. Pero esa "unión indivisible" es en sí una causa, ya que por estar ligadas es porque ambas se influyen. A raíz de esa "*causalidad de ligamento*" la base se constituye a modo de un subtexto (Jameson 1989: 29, 66/67) de los otros conjuntos institucionales y semióticos. A medida que nos percatamos de lo enunciado, no parece que el mutuo condicionarse de base y superestructura sea una reminiscencia del positivismo del siglo XIX: que los elementos de la base induzcan(2) cambios en lo superestructural, no es una traslación escolástica de una "esencia" que sería la explicación de las alteraciones del "accidente". El ligamento *insiste* en ocasión de que los hombres no pueden disolverlo; en consecuencia, las dialécticas sociales son **dialécticas de la causalidad**. La interacción entre "basis" y superestructura es un elogio a las constricciones de lo posible. Los ambientes mencionados hacen gala de una "*causalidad limitadora*", angustiante, torpe. Si la dialéctica enmohecida reproduce sin cesar el reino de la Necesidad, es violenta justamente en virtud de que la urgencia de lo inaplazable transfigura lo que aplasta a los individuos en una axiomática (Engels 1972: 295-296). Esta causalidad marcha sobre una *dialéctica de la tragedia*:

"... *todos nuestros ayeres han alumbrado ... el camino hacia el polvo de la muerte ... ¡La vida no es más que una sombra que pasa ...; un cuento que nada significa!*" (Shakespeare 1997: 311).

NOTAS

(1) Lo que ficcionaremos es que Marx emplea el recurso de usar un “esquema causal”, no porque su teoría misma esté pulsada por la filosofía, sino porque anhela denunciar las causalidades cuasi/deterministas de las colectividades que existieron hasta el capitalismo. Con ello, tampoco su apuesta crítica es causalista dado que lo que el desmantelamiento de la Economía Política lleva adelante, es la comprobación de que las asociaciones humanas, en contextos precisos, desarrollan una dialéctica causal entre base y superestructura, limitando la vida social a “retroacciones” incontrolables.

(2) Una de las objeciones que se expanden hasta el agobio en contra de dicha interacción aquitinada, es que el sociólogo polemizado no explicitó los “eslabones” intermedios que conducen la influencia de un ámbito al otro. Pero para una inquietud tan desatinada existe una respuesta “sencilla”: los supuestos “eslabones” deben descubrirse en el curso de la investigación, salvo que la teoría se aventure por el cosmos de las generalidades incontrastables. No obstante, es viable sostener que para algunos condicionamientos la pregunta por las mediaciones es inoportuna: por ejemplo, en contextos en donde el Estado está capturado por las “clases ideológicas” que componen los obreros improductivos superiores con vocación legitimatoria (f. e., políticos con rutina de empresarios), la dependencia de ese complejo de aparatos con respecto a la base es más que evidente.

SEGUNDA PARTE

El rostro de la Necesidad, su hambre insaciable, las pinzas que aprietan los pulmones de la dicha; todo esto no hace sino regenerarse y extenderse. La compulsión que atraviesa a lo imperioso se disemina y alcanza los aspectos más frágiles de la existencia[(1)]. Los apetitos, los deseos, son atizados, provocados, pero la dinámica de las colectividades en las que la riqueza parte de una base miserable de desarrollo (en la cual los medios de producción no son medios de revolución, de apertura de lo insondable –Marx 1972 c: 52, 57), ocasiona que se impida el acceso al objeto[(2)]. Los anhelos son así creados y destruidos, ritmados y desalentados, persuadidos y abandonados (Shakespeare 1997: 265). Los hombres son tales en la proporción en que son fisurados por una dialéctica de la impotencia, en vez de respirar el amanecer de los días porque son seres que adquieren consistencia cuando lo querido halaga las potencias del cuerpo. Marx (1978: 19) dirá que únicamente con un entorno recubierto de amor y "pathos", el hombre se reconoce bellamente humano: "*en esta maquinaria del mundo*(,) *lo único* ... *importante es la amistad*" (Miranda 1978: 124). Sólo entonces ese afecto que reencanta la superficie tenue de las cosas, podría transformar al otro en un alimento para no tener que empujar las sombras, sino a fin de con/vivir en medio de relaciones elevadas de trato (Engels 1971 b: 165). Marx enuncia en otro escrito de juventud (1985 d: 181):

"... *Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor* ... *no produce amor recíproco* ..., *tu amor es impotente, una desgracia*". Sin embargo, la circunstancia de que lo comentado sea todavía un proyecto utópico, da la escala en que una sociedad como la capitalista nos acostumbró a soportar la ausencia de lo cualitativo. Una casuística diseminante llevaría a que las mediaciones, las ligaduras, el cuasi-mecanicismo, se infiltren hasta en los reductos más impenetrables y así, la cualidad pierda en fuerza sugestiva.

El tipo de causa en disputa conduciría que el todo social se conecte consigo por fractalidad y cinta de Möebius (cf. Carrique 1998): si lo que disemina son los poderes de lo anti/cualitativo, las potencias del desencanto, su movimiento, despliega un esquema que repite su viscosidad en todos los estratos. La "*causalidad diseminante*", la causa que "distribuye" la no-cualidad a manera de las bandas que conservan unidos los diferentes ambientes comunitarios, tiende su influencia por fractales que, a su vez, injertan su diagrama como "manchas de aceite" en lo líquido. Una misma "fórmula" se repite: los productos creados por los individuos, a raíz de que no saben qué hacer para evitar tal efecto, independizan sus perfiles y se cristalizan en *nódulos* que, luego, entorpecen el devenir de la praxis[(3)]. Las relaciones interpersonales dan lugar a las *formaciones molares* que son los nexos de parentesco; la "intelligentsia" semiótica genera constelaciones de signos que oprimen la mente (prejuicios, tradiciones, costumbres, religiones, hábitos, etc.); la fluidez del tesoro colectivo se "*sedentariza*" en propiedad; las estrategias de coordinación son "traducidas" a regímenes en los que subsisten jerarquías

(oposiciones entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados). Las asperezas fortalecidas por la absurda exteriorización de la praxis en “textos” que la ciñen, se expanden sin desfallecimientos. Entonces no hay un “afuera” en el que, en un instante de alivio, los hombres se liberen del imperativo incoherente de inducir los espectros negativos que los atormentan. Base y superestructura son una “cinta de Möebius” que transporta a los individuos desde un plano al otro, sin dejarles un “orificio” por el cual emanciparse del encierro de la cultura. La topología de esas grandes prisiones es la de un “bucle” que trae hacia “adentro” algún “exterior” que, de cuando en cuando, asoma candidez.

NOTAS

[(1)] La Necesidad, por la aspereza con la que pulsa la historia, “retuerce” el mundo de una manera negativa. El cúmulo de interacciones que lo recorren (transiciones, saltos, presuposiciones, intersecciones, invaginaciones, derivas, movimientos, flujos, desvíos, etc.), es **constreñido** a vínculos causa/efecto que no dan cuenta de la complejidad del universo, sino que lo simplifican. Pero “linealizando” la historia, sacrifican también los pliegues de los hombres.

Ahora bien, el acercamiento a los “giros” de la materia supone tomar distancia de la filosofía de la Representación. Marx, en los *Grundrisse* por ejemplo (1971), sostiene que entre lo real y la idea hay una *separación* que impide su coincidencia absoluta. Sólo cuando esa cisura es aceptada, entramos en un pensamiento no metafísico, puesto que la materia se asume como lo *otro* del lenguaje (Marx 1988 a: nota 241, p. 141). Sin embargo, si es un alter infinitamente otro se cae en una reflexión kantiana del *nóumeno*, de lo “en sí” incognoscible (advertencia que efectúa el mismo Hegel -1956 a y b). Pero si la materialidad de lo “externo” al lenguaje y a los discursos no puede ser jamás abarcada, entonces se legitima una filosofía de la conciencia en la que el sujeto/hombre (o, eventualmente, un dios) se encuentra consigo en medio de signos transparentes. No obstante, este idealismo se autodeconstruye porque, al sustantivar lo semiósico, lo convierte en material. Por otro lado, en las sociedades naturales, en las que lo sobreestructural es un poder hostil, lo sígnico funciona con los rasgos de una potencia ingobernable y consistente. Pero si habrá que reconocer que en cualquier metafísica habita un materialismo deconstructor, no hay que extremar el concepto “materia” de suerte que devenga en un principio (Marx y Engels 1978: 106, 162-163). En dicha situación, haríamos de la materia un fundamento y, por ende, una cuestión ideal (Marx 1988 b: 50; 1988 a: 158/159) o un Referente (Marx y Engels 1978: 147-148; 1984 a: 47, 559; Marx 1985 d: 187, 207).

Tampoco podemos adoptar como “paradigma” la materialidad de la Naturaleza; de suceder, lo “óntico” sería lo físico no influenciado por el hombre y con ello, convertiríamos a la biosfera en el patrón de toda particularidad. Por este camino acabaríamos por “traducirla” en un supra/objeto y, en consecuencia, en un ultrasujeto, es decir, en un fenómeno de *teología*. Para un concebir materialista, en cuanto debe entendérselo como un interpretar deconstructor, lo que insiste son **disímiles universos de materialidad** (Engels 1972: 13). Por ejemplo, en la proporción en que los individuos son capaces de recubrir de impresiones páticas el cosmos, la “... *materia sonríe al hombre ... con poético esplendor sensual* ...” (Marx y Engels 1978). Aquí, lo rugoso es aprehendido en tanto asiento de la sensualidad, esto es, de una *autopoiesis* que los sentidos humanos pueden gozar. La complejidad del desarrollo de la materia, lo intrincado de los efectos estéticos en los cuerpos-sentidos de los individuos, y las interconexiones de las circulaciones en lo semiótico y en lo “concreto”, son otras tantas “manifestaciones” de lo material.

Empero, la comunicación de lo "subjetivo" con los "entes" no es una acción directa. Y no únicamente porque en las colectividades parasitarias del cosmos, sin ese "*contrato natural*" en que percibimos al universo como un simbionte y no a modo de un huésped (Serres 1991: 66/67, 69), existen las mediaciones negativas que son base y superestructura, sino en virtud de que la materia "es" un pliegue. Cierto que las dialécticas históricas, que son dialécticas aplastantes, han "comprimido" lo material en *formas* que *hieren* los cuerpos (ya sean las "formas" naturales –el agua, el aire, el clima- o las sociales –las instituciones, las costumbres, el trabajo, etc.). Es verdad que las *contradialécticas* que bloquean a la praxis, también contribuyeron a *plegar* nuestros vínculos en relaciones intersubjetivas que *descomponen* los cuerpos. Pero aun en tales ambientes anti/utópicos, en los que la vida no es un sueño, los hombres pudieron arrancarle a la materia esa poeticidad ya aludida; el arte. Entre las muchas cuestiones que plantea (¿cómo hacer emerger la maravilla de lo cotidiano?, ¿qué significaría vivir y dejar vivir en un "estado" de cosas y pasiones estetizantes?), asoma la que nos susurra que para "llegar" a las rugosidades ajenas y a la geografía de las cosas, es imprescindible *construir pliegues* que, por su tersura, susciten la belleza.

Que los objetos sean "velos" de barroca sugestión, lo demostraron Epicuro y Lucrecio al sostener que en la materia florecen "poros" por los cuales pasean determinados "flujos" (los sonidos, etc.). Los "nódulos" de espacio-tiempo, de estabilidad/inestabilidad constituyen, por el contacto a "distancia" de sus orificios inter-atómicos, una "*federación*" de las cosas (Serres 1991: 179); son ya pliegues de espacio/tiempo. Un pensar lucreciano (y el de Marx lo era) no acepta la "simple" unión de la idea con lo dado, en razón de que lo real "posee" laberintos que se empalman con lo abstracto cuando éste es tan etéreo como para ser, en igual escala, una multiplicidad de pliegues. De otro modo, el pensamiento no recorre los rizos de los "objetos", sino que los aplana y los empuja a perder *interactividad.* Gana acaso, en eficiencia inmediata, en sentencias contundentes, en velocidad argumentativa, pero descompone los sutiles "estratos" en los que anidan los entes.

Engels, por su parte, hace alusión a que la dialéctica materialista o el materialismo no mecanicista, expresiones que no son equivalentes a un supuesto *materialismo dialéctico*, cuenta con la suficiente destreza a fin de no desgastar las líneas delicadas que surcan lo natural (1972: 9-11, 23). Serres, en un texto interesante pero que no deja de estar invaginado por la metafísica, enuncia que una "concepción fractal" implica que actuamos sobre los otros, en el caosmos, con nosotros y sobre estas conexiones por medio de "*curvas*": un devenir se comunica con lo diverso y luego de una larga sucesión, retorna para "iniciar" de nuevo el movimiento (1991: 75). No somos más que "curvas" o "*diferenciales*" de influencia; pliegues.

(2) Sin duda, no contamos aun con teorías acabadas acerca de las relaciones entre deseo, Inconsciente, sentido, economía y poder. El postestructuralismo francés, en especial, las investigaciones de Deleuze y Guattari, ha formulado importantes problemas e interrogantes. Una de las constataciones que parecen estar más o menos articuladas, es que el deseo y el inconsciente no son sólo del orden del significante, por lo que la pérdida de objeto no es un

proceso que tiene lugar exclusivamente en la dimensión del sujeto y del lenguaje. Así, aunque la idea no sea ortodoxamente freudiana y lacaniana, es viable sostener que las pulsiones, el deseo, lo Inconsciente, etc. tienen un nexo con el modo de producción.

(3) La incapacidad de conservar una recursividad no opaca en la acción misma, da por resultado que de un lado, sean producidos elementos que condicionan la polifonía de lo humano (la base) y, del otro, que sean inducidos componentes que limitan la semiosis y la diversidad institucional (la superestructura). En consecuencia, en lugar de que la praxis incremente sus fuerzas de autorrecusación se obtienen estructuraciones y estructuras: lo humano es engastado en *universos de posible* escasamente complejos.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, Louis y Étienne Balibar (1998) op. cit.
________________ (1993) *El porvenir es largo.* Buenos Aires: Destino.

AMIR, Samin (1997) *Los desafíos de la mundialización.* México: Siglo XXI.

BALANDIER, Georges (1990) *El desorden. Las teorías del caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Barcelona: Gedisa.

BENJAMIN, Walter (1989) *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia.* Buenos Aires: Taurus.

CARRIQUE IBÁÑEZ, Amalia Rosa (1998) op. cit.

DERRIDA, Jackie Eliahou (1994) *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía.* México: Siglo XXI.

ENGELS, Friedrich (1971 b) op. cit.
_______________ (1972) op. cit.

EPICURO (1995) *Obras.* Barcelona: Altaya.

FREUD, Sigmund (1976 a) *El chiste y su relación con el Inconsciente.* Buenos Aires: Amorrortu.
______________ (1976 b) *El porvenir de una ilusión.* Buenos Aires: Amorrortu.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1956 a) op. cit.
___________________________ (1956 b) op. cit.

JAMESON, Fredric (1989) *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico.* Madrid: Visor.

LENIN, Vládimir Il'ich (1973) *Materialismo y empiriocriticismo.* Buenos Aires: Estudio.

LUCRECIO CARO, Tito (1984) *De la naturaleza de las cosas.* Buenos Aires: Hyspamerica.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1978) op. cit.
____ (1984 a) op. cit.

________________________________ (1972 c) *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850.* Buenos Aires: Editorial Polémica.
_______________________________ (1985 d) op. cit.
_______________________________ (1988 a) op. cit.
_______________________________ (1988 b) op. cit. en (1988 a) op. cit.

MIRANDA, José Porfirio (1978) op. cit.

MORIN, Edgar (1986) op. cit.
___________ (1993) op. cit.
___________ (1995) op. cit.

SCHRÖDINGER, Erwin (1985) *Ciencia y humanismo.* Barcelona: Tusquets.

SHAKESPEARE, William (1997) *La tragedia de Romeo y Julieta y otros escritos.* Madrid: Club Internacional del Libro.

STALIN, José (1970) *Los fundamentos del leninismo.* México: Grijalbo.

VVAA (1988 a) *Repensar a* Marx. Madrid: Editorial Revolución.

WALLERSTEIN, Immanuel (1988 b) "*Marx y el subdesarrollo*" en (1988 a) op. cit.

SERRES, Michel (1991) *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.

SECCIÓN III

CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN: LO REAL INOPORTUNO

“... *La conjetura es posible*”

Andrés Rivera

“*Cuando sobre el abismo el sol reposa,*
trabajos puros de una eterna causa,
refulge el tiempo y soñar es saber”

Paul Valéry

CAPÍTULO VIII

En el devenir marxiano no existen, como se conoce, remisiones extensas a su posición sobre la dialéctica hegeliana (de la que el suegro de Lafargue, adopta el rizo existente en la *Fenomenología del Espíritu*, especialmente en sus escritos jóvenes –e. g., 1985 d: 182/208). Menos todavía, contamos con explicitaciones sobre una supuesta dialéctica materialista o si ella circularía por todas las obras. Sin embargo, las dificultades parecen resolverse en parte, si nos fijamos en la relación que Marx establece, por su escritura y enunciación, entre dialéctica y cuestiones epistémico/metodológicas. La otra gran veta a explorar serían los vínculos entre teoría y praxis; conexiones que no hicimos más que delinear en trazos ligeros (ver *supra*). Pero las conclusiones parciales que obtuvimos en el otro registro, tal vez guardarían algo para ser explicadas.

Sólo parecen haber tres momentos de consideración en torno a lo metódico: uno, en el vol. I de los *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política* (op. cit.); otro, en *Miseria de la Filosofía* (1984 c: 112-134) y uno más, en los breves pasajes del vol. I de *El capital* (1983 a: 30/31), el cual versa sobre la distinción entre exposición e investigación. De los instantes aludidos, analizaremos el primero de ellos.

Permítasenos, para comenzar, reinterpretar lo que allí se dice (1971: 20-30), a fin de que nuestra perspectiva no resulte arbitraria. Como es sabido, se principia afirmando que el método de la Economía Política consistió en perder lo real, reemplazándolo por un concreto representado, al invocar directamente una abstracción. A partir del concreto representado, son postuladas abstracciones cada vez más sutiles hasta arribar a las determinaciones simples. Pero esta forma de tratar lo concreto tiene como corolario una representación caótica del conjunto. En lugar de ello, y después de conseguir las abstracciones sutiles y las determinaciones simples, habría que reemprender el devenir del pensamiento, retomando lo real. Entonces, sería configurado como una rica totalidad y no en cuanto representación desarticulada.

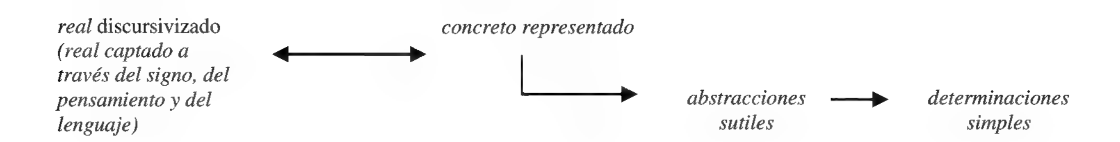
Por más que los esfuerzos de la Economía Política hagan de la población, en tanto que tema y referente, un objeto bien delimitado, las interconexiones del mismo, al no plantearlas considerando la lógica de la génesis de tesoro de la que en parte depende, no acaban por ser completamente entendibles. Al no darse esta "intelligentzia" del proceso, su estudio resulta no ordenado conforme a pautas que lo harían más aprehensible. Para eludir la representación caótica del conjunto, se debe construir una rica totalidad sobre el fundamento de relaciones generales abstractas determinantes; a partir de ellas, se llega a lo complejo. Sin embargo, lo real es siempre un proceso de síntesis llevado adelante por el pensamiento. Empero, en el método de la Economía Política, ocurre que la representación plena es evaporada en una determinación abstracta. Por el contrario, en la crítica materialista se intenta que las determinaciones abstractas, conduzcan a la reproducción de lo concreto en el pensamiento. La crítica idealista, por su lado, procura ir de lo abstracto a lo concreto para reproducirlo a modo de un "concreto espiritual".

Ahora bien, es imprescindible historiar las categorías. Al respecto, cabe observar que la noción más simple (que *au fond*, es la idea abstracta más articulada) se vincula a totalidades menos desarrolladas. Por ejemplo, el concepto "capital comercial" es un lexema simple que, sin embargo, acompaña a sociedades no capitalistas. Cuando aparece el capitalismo, la categoría simple se torna más concreta. Sorprendentemente, existen sociedades en las que actúan las formas más elaboradas de la economía (cooperación, división organizada del trabajo, etc.); esto demuestra que la categoría simple tiene lugar en totalidades menos desarrolladas. Pero lo antedicho significa que la categoría compleja se encuentra más articulada en una comunidad menos diferenciada; más desarrollada que la idea simple inserta en la misma asociación. No obstante, las abstracciones más universales (esto es, los lexemas simples) se despliegan plenamente en el concreto más rico, lo cual resulta visible mediante un laborioso trabajo de crítica. En razón de que las abstracciones simples también se dan en sociedades poco complejas y en virtud de que el capitalismo es la más organizada forma de la producción, las nociones que permiten entenderla son adecuadas para inteligir la dinámica de las formas societales anteriores. Y es que la anatomía del hombre es la clave para entender la del mono.

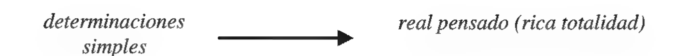
Pero la Economía cae presa de estos efectos y trata de usar sus categorías para asimilar a otras comunidades, bajo las cristalizaciones del capital. En esta actitud, se demuestra que una forma desarrollada de colectividad considera a las que le precedieron, como etapas que conducen hacia ella; se instauran entonces, un evolucionismo y una Filosofía de la Historia. Para evitarlas, es necesaria la crítica historizante.

Lo que precede quizá podría graficarse; con esa meta serán diagramados los enunciados, aunque no de acuerdo a la secuencia textual:

La Economía Política queda enredada en abstracciones sutiles:



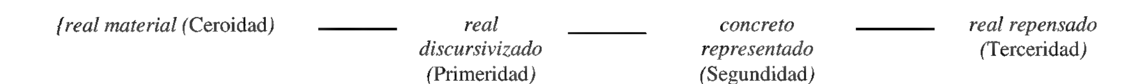
Pero lo correcto sería encaminarse desde las determinaciones simples a lo real:



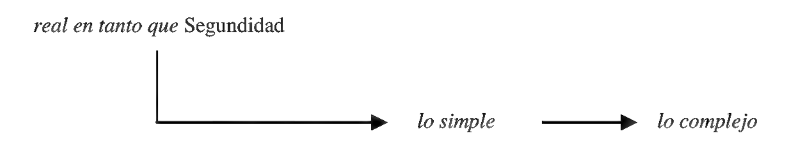
Esto implica que lo real a lo que se regresa no es el "primer" real ya significado, sino otro. Sin embargo, tampoco es un "segundo" puesto que el objeto fue tematizado en el momento que Marx llama "concreto representado". Por ende, el real del que hablamos es un *tercero*:

real discursivizado (1) ———— *concreto representado (2)* ———— *real* repensado *(3)* *(totalidad de las relaciones generales abstractas determinantes)*

No obstante, lo real discursivizado, a fin de evitar el idealismo de creer que el concepto conforma el mundo, parte de un real material que es completamente otro respecto de cualquier semiosis. Este real material “perdido”, es una *Ceroidad*:



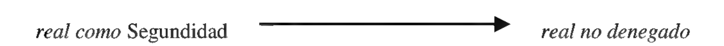
De lo concreto representado, se va a lo complejo:



Si estas operaciones no se llevan adelante, lo real es suprimido:



Por el contrario, lo real en cuanto *Segundidad*, a pesar de ser un concreto de pensamiento, evita que, por la circunstancia de que lo real/*Ceroidad* es irrecuperable a causa del signo, esa alteridad perdida, huella derrideana, no se transforme en un real de lo que nada se desea saber:



Pero lo simple no es sencillo, sino que es lo más abstracto y diferenciado:



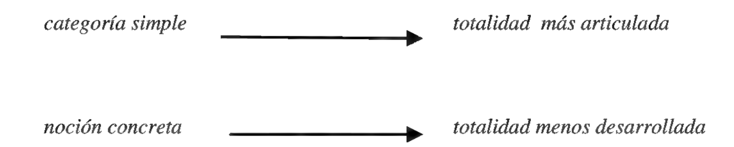
Por lo mismo, lo complejo, que es ricamente articulado, tiene que ser lo opuesto a lo abstracto:



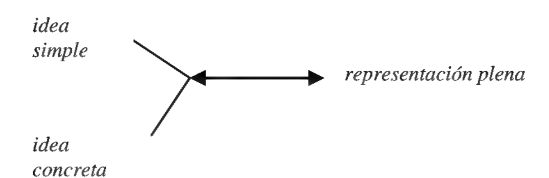
En una crítica materialista, hay que ir de lo simple a lo complejo, *id est*, de lo abstracto a lo concreto. De lo que se infiere que:

- lo concreto representado (que opera como *Segundidad*), es lo simple y abstracto. Como no rechaza, reprime, deniega, etc., lo real, ese abstracto podría denominarse "*abstracción real*" (sin que por ella, el deconstructor de Hegel deba ser emparentado con alguna metafísica, en particular, con la del enseñante en Berlín).
- la abstracción real tiene múltiples niveles internos que deben interactuar entre sí:
  - lo simple (3)
  - lo complejo (4)
  - la representación plena
  - las determinaciones simples

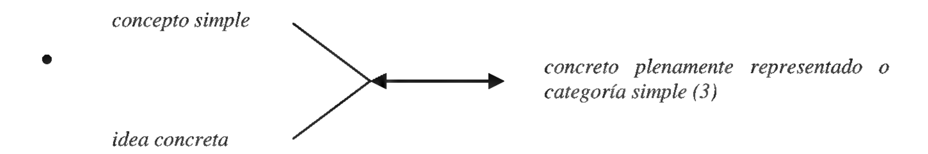
La categoría simple (que es, en el fondo, articulada) habla de fenómenos propios de sociedades complejas, mientras que la idea concreta tematiza acontecimientos vinculados a formas colectivas menos desarrolladas:



Empero, una categoría simple puede darse en sociedades con escaso desarrollo de las fuerzas de producción, lo cual significa que las categorías simple y concreta acontecen simultáneamente. Para obtener una "abstracción plena", hay que considerar ambos lexemas:



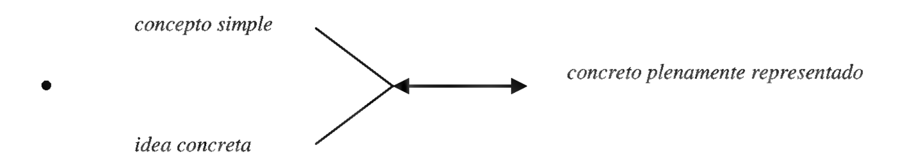
Lo anterior quiere decir que lo simple (3), tendría que ser interpretado como categoría simple. De lo que resulta, que la abstracción real está parcialmente estructurada como sigue:



- lo complejo (4)

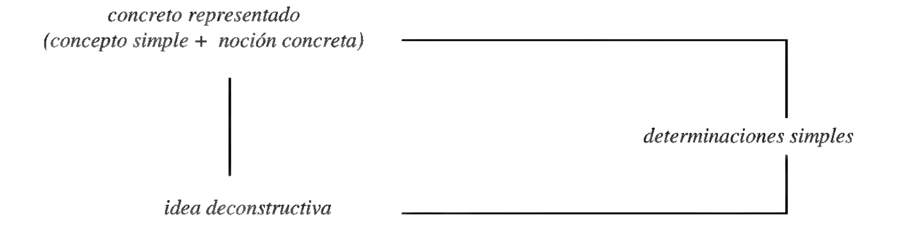
- determinaciones simples

Que una categoría simple pueda desplegarse en asociaciones de escasa potencialidad en el plano de las fuerzas productivas, únicamente puede hacerse notable por la crítica. En consecuencia, la abstracción real está integrada por lo deconstructor:

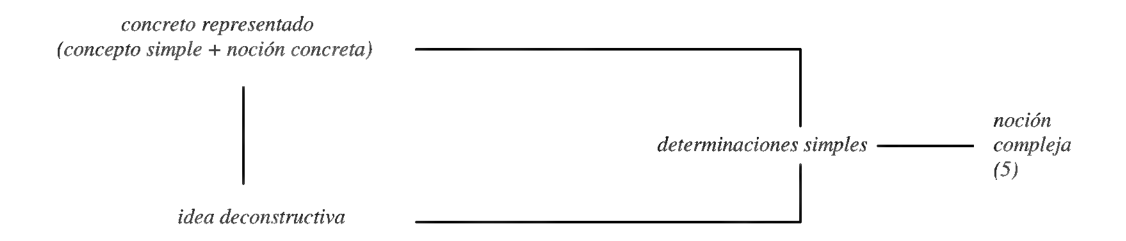


- lo complejo (4)
- determinaciones simples
- categoría deconstructiva

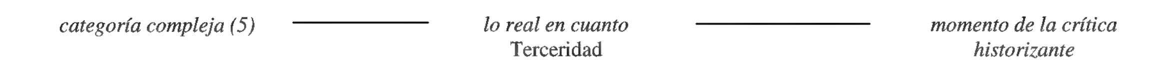
Ahora bien, el concreto representado de la abstracción real es un conjunto de abstracciones sutiles, las que tienen que interactuar con las determinaciones simples, a fin de no evaporar lo concreto. Por su lado, lo deconstructivo tiene que conectarse con lo representado y concomitantemente, con las determinaciones simples:



De esa red, es deducido un concepto complejo:



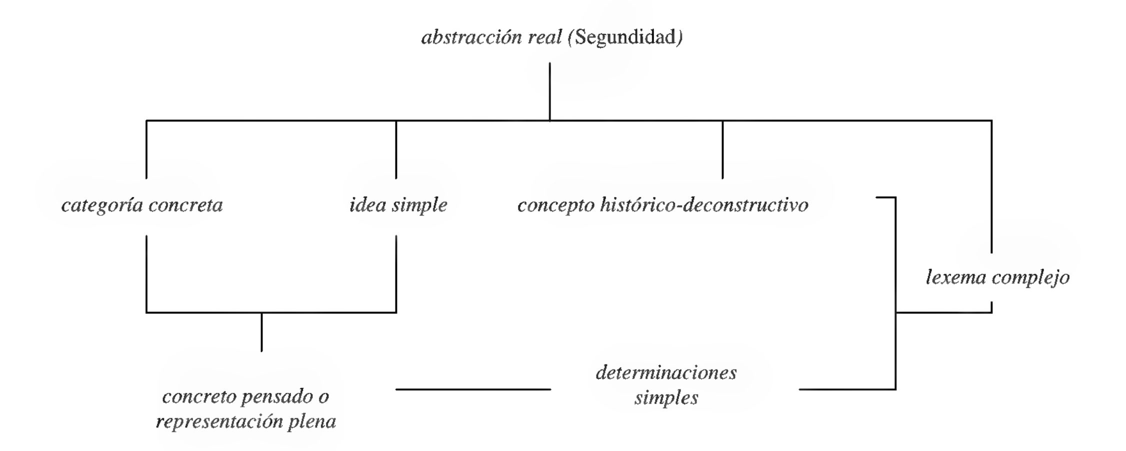
El concepto complejo (5), nos conduce a lo real en tanto que *Terceridad*. En este nivel, es imprescindible la intervención de la crítica “historizante”:



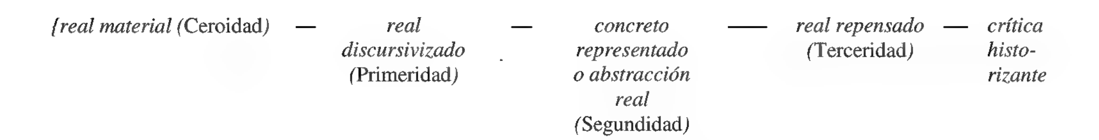
Empero, en lo real/*Segundidad*, luego que son conseguidas relaciones generales abstractas determinantes, se debe ir a lo complejo (5). Los niveles de la abstracción real, anteriores a la síntesis encarnada en la categoría compleja, resultan ser entonces, las *relaciones generales abstractas determinantes* que a su vez, son lo simple (4). Si de estas conexiones se tiene que arribar a una noción articulada, esas abstracciones son lo simple. Así, *todo* el plexo de la abstracción real es el devenir del pensar que va de lo simple a lo complejo:



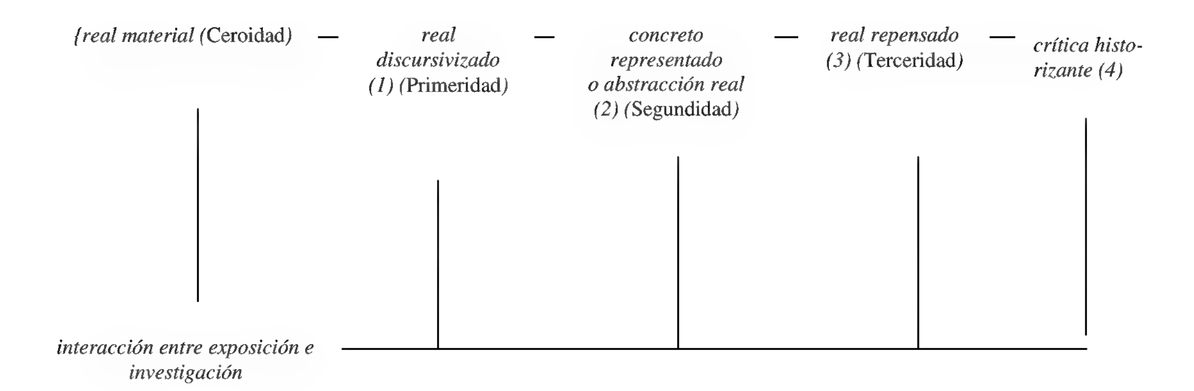
La abstracción real podría graficarse como sigue, lo que da una pista de lo intrincado que la pulsa:



En resumen, existen cinco grandes tiempos en el devenir crítico:



Teniendo en mente que a todos los instantes nombrados, los atraviesa la dialéctica entre “investigación” y “exposición”, graficamos:



Lo que, apoyándonos en Peirce (1974; 1987), se denominó como *Primeridad*, *Segundidad* y *Terceridad*, fue llamado por algunas corrientes marxistas "método del 'concreto-abstracto-concreto'" (de la Garza Toledo s/f. e.: 23). La idea/fuerza de esa propuesta no deja de ser interesante, pero creemos necesario diferenciar entre el concreto-*Ceroidad* y lo real/*Primeridad*, y entre este concreto y el de la *Terceridad*. Asimismo, lo abstracto debe entenderse en cuanto una abstracción múltiplemente articulada con lo real. Además, tal cual enseguida ahondaremos, no son tres los momentos sino cinco, en los que el último, que frecuentemente pasó desapercibido en los textos sobre el "método" marxiano (Della Volpe 1965: 15), posee, a su vez, otros estratos. Para nosotros, es el punto de investigación y exposición más importante, al estar compuesto por los niveles de la crítica socio-histórica y por el de la sociología histórico/deconstructiva.

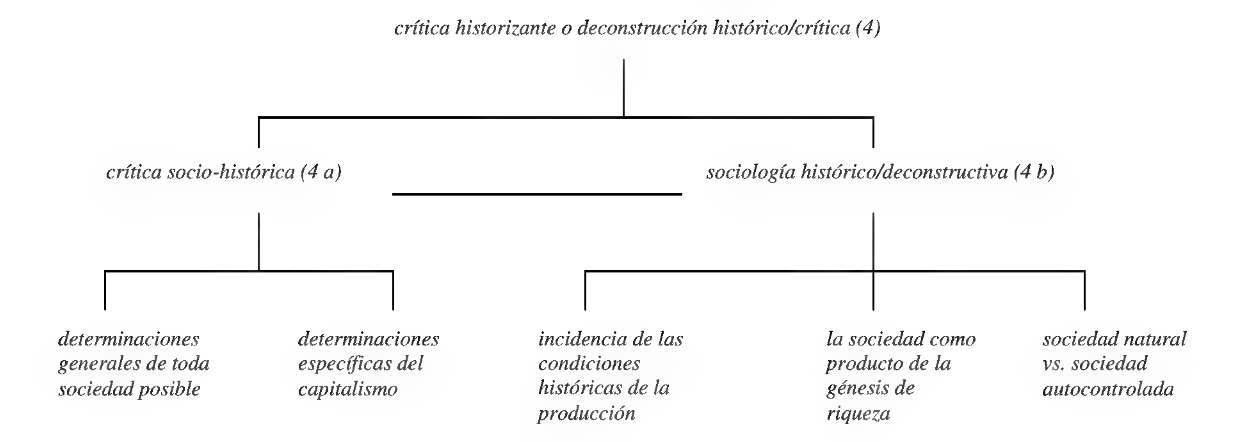
En el registro de la crítica socio-histórica deben abordarse

"... *1) las determinaciones abstractas generales que corresponden ... a todas las formas de sociedad ... ; 2) las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa* ..." (Marx 1971: 29).

Por su lado, la sociología histórico/deconstructiva, en cuanto teoría de los mecanismos de la evolución colectiva, debe componer las intelecciones pertinentes, en vistas a resolver el problema general que, a continuación, se detalla:

"*¿... cómo inciden las condiciones históricas* (*universales*) *en la producción y cuál es la relación que mantienen con el movimiento histórico?* ... (*¿Cómo es que la comunidad de hombres, aunque*) *aparezca como un supuesto ..., ella misma es a su vez producto de la producción,* (*y esto*) *no solamente* (*en el sentido*) *de la producción histórica general, sino de la* (*temporalmente*) *determinada ?* ..." (Marx 1971: 18, 17). En otras palabras, son objeto del marxismo las estrategias generadas para que la producción vaya siendo condición de sí y su propio presupuesto, de manera que las citadas condiciones y las premisas de su despliegue se conviertan, de hechos naturales exteriores, en resultados histórico-sociales.

El nivel que explicamos, poseería los pliegues a detallar:


crítica historizante o deconstrucción histórico/crítica (4)
crítica socio-histórica (4 a)
sociología histórico/deconstructiva (4 b)
determinaciones generales de toda sociedad posible
determinaciones específicas del capitalismo
incidencia de las condiciones históricas de la producción
la sociedad como producto de la génesis de riqueza
sociedad natural vs. sociedad autocontrolada

CAPÍTULO IX

Ahora bien, para dar ejemplos conceptuales que nos hagan visualizar la estructura interna de los elementos fundamentales de la teoría marxiana y a fin de que caractericemos escuetamente los modos creativos de tesoro pre-comunistas, tematizaremos la dialéctica entre fuerzas genéticas/relaciones intersubjetivas-forma de producción. Trataremos igualmente, la naturaleza de los cuatro momentos fundamentales de la vida social y las estrategias globales para la administración de la riqueza. Con estos pasos, quedaría fehacientemente demostrado el rasgo dialéctico del pensamiento en el nacido en Tréveris.

Sostenemos que la interacción potencias creadoras-relaciones humanas-modo productivo (que denominamos “ortodoxa”, por haber sido considerada por los marxismos políticos como la única dialéctica de importancia en el nivel de la teoría), está en el plano de la abstracción real. La mencionada dialéctica no es un concreto social, en razón de que su complejidad permite la problematización de los cambios comunitarios; alteraciones que surgen, a diferencia de la citada interacción, con la fisonomía de ese concreto social que es pre/texto para el devenir-pensar de la inteligencia.

La interrelación entre conexiones intersubjetivas-fuerzas constituyentes/forma de producción no es una categoría concreta, porque supone que lo esencial al proceso fue especificado mediante el trabajo de la dialéctica entre “concreto representado” (el cual incluye a la “categoría no desarrollada”, y a la que alude a la “totalidad diferenciada multilateralmente”) y las “determinaciones simples”. Tampoco es una idea compleja que pondría en perspectiva a una realidad social polimorfa, en virtud de que la mencionada dialéctica, es la crítica de los resultados generados por la interacción entre “concreto espiritual” y “particularidades simples”.

Se trata de una abstracción real, sí, pero de la categoría más deconstructiva, puesto que la citada interconexión desmonta los mecanismos que impiden el despliegue incondicionado de las fuerzas subjetivas del hombre. Por ello, critica a las formaciones correspondientes como productoras de una irracionalidad negativa (Juanes 1982: 429). Las comunidades que existieron hasta el capitalismo, no fueron sino organismos serviles de vida y estados de dependencia que, en lugar de impulsar al ser humano a su emancipación de la Necesidad, continuamente reprodujeron las pasiones tristes y las pulsiones de muerte. Todas las comunidades anteriores al comunismo no proporcionaron la transformación libertaria del trabajo, a fin de que se constituya en una Semiótica de la Belleza y para que en última instancia, comience a ocupar un lugar secundario en la historia de la especie. Esto es, a fin de que el trabajo opere a manera de una lógica de producción que fuese creadora, en virtud de que genera vida de la vida y *estesis* bella de lo vital (sobre la tram(p)a perfecta/imperfecta del amante y lo hermoso, cf. Greimas 1990: 59). Por el contrario, la dialéctica entre potencias creadoras-vínculos humanos-modo de producción, fue permanentemente bloqueada para que no adviniera una dialéctica estetizante.

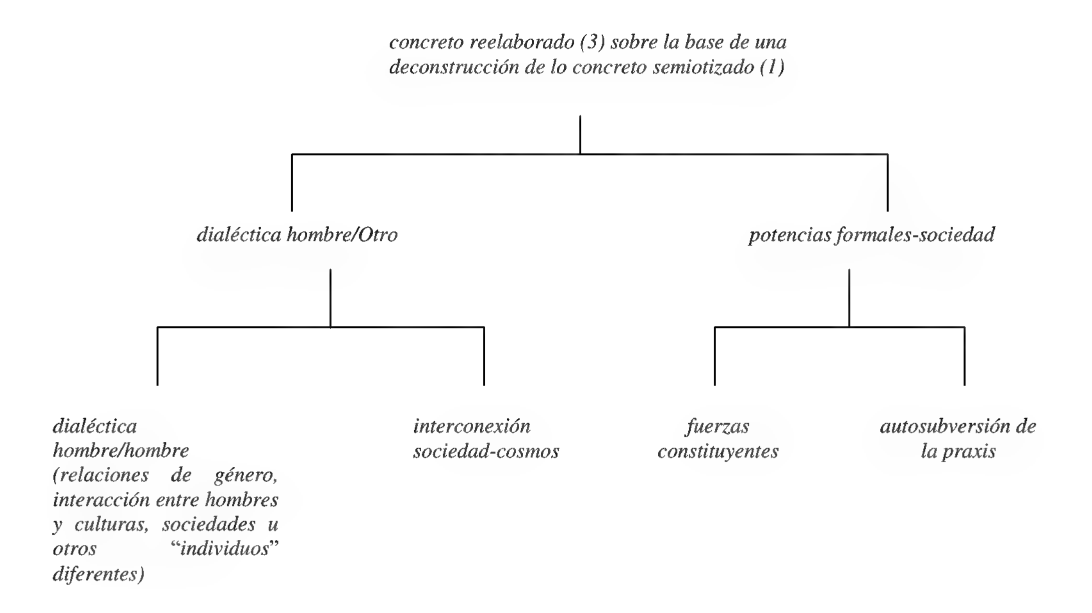
No obstante, si la dinámica descrita debe transustanciarse, entonces el obrero libremente asociado tiene que espiritualizarse y ligarse progresivamente a lo humano, en lugar de limitarse a la esfera de la naturaleza. El hombre "debe civilizarse" cada vez más, entablando formas "superiores" de trato con el otro. Este desarrollo de las maneras elevadas de cortesía (Engels 1971 b: 131), tiene que darse en mayor proporción que el despliegue polimorfo de la riqueza. Es imprescindible una inversión total que expanda espiritualmente al trabajo y sus productos, en la medida en que el hombre sea más bellamente humano (Deleuze 1989; en otro contexto y por la obsesión de demostrar un moralismo en Marx, Miranda cita una frase de Engels que valora la *delicada* conciencia – 1978: 185).

Por lo enunciado, la interacción en lid opera como una abstracción real pero en su máximo nivel, es decir, en cuanto idea deconstructora. Si la dialéctica entre interconexiones sociales/modo de producción-poderes de subversión creadora, es una categoría deconstructiva y, en consecuencia, una abstracción "real", el análisis materialista no puede permanecer en la citada dialéctica. Según lo expuesto sobre la crítica en el padre de Jennychen, una vez que es obtenida la abstracción real, es imprescindible retornar hacia la totalidad social de la que se había partido. Es así que, aparecen los momentos del concepto críticamente pensado, el análisis histórico crítico y la "sociología" histórico/deconstructiva.

Mientras el orden del concreto histórico-deconstructivo, está vinculado con la dialéctica llamada "clásica", el nivel del lexema críticamente pensado se relaciona con otras dialécticas. Una demostración lograda de la existencia de tales interacciones y de su ubicación en el plano mencionado, demandaría un estudio minucioso que, en este contexto, no es pertinente. Podemos empero, decir que las dialécticas implicadas son las interacciones "*hombre/otro*" y el movimiento "*fuerzas formales-sociedad*". La primera dialéctica no se reduce a las relaciones que los agentes puedan entablar con otras culturas, con otros individuos o con colectividades distintas, sino que incluye los vínculos de la sociedad con la Biosfera y el universo en su conjunto. La interacción hombre/otro abarca la interconexión hombre-hombre y la dialéctica sociedad/cosmos, por lo que la citada interrelación se ajusta a la dialéctica hombre (mujeres y varones)-Otro. *Id est*, en el movimiento que comunica la sociedad con las diferentes alteridades que puedan inducir en los agentes, multiplicaciones infinitas.

Respecto a la interacción fuerzas formales/comunidad, apuntamos lo siguiente: la dialéctica en cuestión consiste en que las premisas naturales de la producción, se conviertan en supuestos socialmente creados y determinados, es decir, en que las potencias subjetivas se desarrollen como un poder capaz de manipular las condiciones de la producción. Esto es, que las fuerzas formales sean "*potencias constituyentes*". Pero en ello interviene otra instancia, expuesta por Marx en las conocidas "*Tesis sobre Feuerbach*" (1984 b: 666-667): que la actividad de los hombres es su propia autorrevolución, la subversión de la praxis. Esa práctica que se autorrevoluciona es una fuerza, un poder que permite a los individuos autosubvertirse, en la misma proporción en que son modificadas las circunstancias (Mondolfo 1968: 101/103). Pero esa fuerza está orientada al "*Homo sapiens*", en tanto es la condición y resultado de lo que lo produce; por ende, la dialéctica fuerzas-sociedad es también, una dialéctica entre potencias/ser humano; interacción que amplía las capacidades

de acción y control de la asociación colectiva. Las interacciones hombre-Otro y fuerzas/colectividad, ubicadas en el estrato del "concreto críticamente pensado", nos muestran que en las sociedades existen formas de expresar las relaciones con el otro, y modos de vincular a varones y mujeres con las potencias que los transforman permanentemente. La dialéctica entre poderes creadores-vínculos intersubjetivos-estrategias orientadas a la génesis de tesoro, reproduce el estatuto que la alteridad posee para los agentes, y el grado en que las fuerzas se desarrollan, a fin de subvertir a las circunstancias y a la sociedad. En esquemas, el tercer instante consistiría:



En lo que hace al análisis del cuarto momento, tomaremos únicamente el estrato de la "sociología" histórico/deconstructiva, en la cual se incluyen los principales instantes de la vida social, que son propios de las comunas mercantiles (producción, circulación, distribución y consumo), y los fondos de administración de la riqueza. Estos lexemas son los elementos fundamentales para la deconstrucción de la historia general de las sociedades, es decir, los conceptos más abstractos del "materialismo histórico" en cuanto tal. Los aludidos elementos esenciales, se encuentran diseminados a lo largo de todos los textos marxianos y por ello, su reconstrucción es dificultosa. En el contexto de la presente investigación, los daremos por ya ubicados en el "corpus" teórico, para apresurar los tiempos -darles otros filos.

En cuanto a los fondos de administración, Mandel realiza una tipología muy útil, pero no tiene en cuenta algunas que nos atrevemos a sugerir (1988 c: 178). Estipula que toda comunidad debe disponer de tres fondos de riqueza, a fin de garantizar su funcionamiento, a saber:

a- *Esfera de acumulación y reserva*: es la parte de la producción que se destina a ampliar la escala de la misma, y a cubrir eventuales catástrofes o imprevistos.

b- *Acopio de consumo*: es la fracción de la riqueza global que es descontada para reponer los medios creadores que se gastan, para

reproducir la fuerza laboral de la sociedad, y para el goce individual y comunitario.

c- *Fondo para los gastos improductivos*: es el segmento del tesoro destinado al sostenimiento de las fuerzas sociales que son necesarias para la continuidad de la producción, pero que no son productivas en el sentido de generar riqueza.

Creemos que en realidad, los ámbitos que pueden explicitarse en el compañero de Engels, son cinco, de acuerdo a lo que es afirmado en la "*Crítica al programa de Gotha*" (Marx 1985 b: 229):

a- *Esfera de acumulación y reserva*: aquí debe contarse no sólo lo destinado a ampliar la escala de la producción y a prevenir los azares históricos, sino también lo distribuido para asegurar a la fuerza viva de trabajo, contra eventuales accidentes.

b- *Acopio de producción y reproducción*: incluye lo calculado para asegurar la constancia del movimiento genético de riqueza. En consecuencia, a fin de asegurar que los poderes de la reproducción sean suficientes, tanto como se requiera para mantener la colectividad en operaciones. La parte del producto social destinado a la reproducción, debe hacer que ésta sea capaz de crear y recrear permanentemente las condiciones de la producción total (concreta y semiósica).

c- *Fondo de consumo y de distribución*: es el que está destinado para:
i) la socialización de "*... los medios de consumo,* (*los*) *que* (*deben ser repartidos*) *entre los productores de la colectividad*" (Marx 1985 b: 229).
ii) la reproducción de las fuerzas del trabajo social;
iii) la satisfacción colectiva de necesidades sociales, vg., las de la educación y las correspondientes al enriquecimiento cultural.
iv) el sostenimiento digno y humano de las personas no capacitadas para el trabajo.

Los tres últimos momentos enumerados, correspondientes al fondo "*c*", pertenecen a la esfera del consumo en estricto sentido, mientras que la primera instancia es la distribución propiamente dicha y se vincula con el goce individual. Pero este goce no está librado todavía de las necesidades inmediatas, *id est*, de aquellas que no son espirituales y que permanecen conectadas con exigencias cotidianas.

d- *Acopio para gastos relacionados con el sostenimiento, reproducción y ampliación de las fuerzas necesarias para el funcionamiento del proceso productivo*: la fracción del tesoro que se destina aquí, no tiene que realizar tan sólo lo enunciado, sino que debe sostener, ampliar y reproducir las fuerzas que desarrollan las facultades internas del hombre; por ejemplo, ciertas instituciones sociales. Si bien el cofundador de la *Internacional*, denomina a este acopio

"... (*fondo para*) *los gastos improductivos de administración, no concernientes a la producción* ...", únicamente en las comunidades pre/socialistas dichos costos son improductivos. En efecto, como en tales colectividades hay que asegurar la génesis de riqueza y de excedente, todos los gastos que estén involucrados en esa exigencia, son un derroche improductivo. Pero en una comunidad socialista, tales costos hacen al desempeño de los agentes en funciones multilaterales, lo cual, a su vez, repercute en el crecimiento de sus bienes internos. En consecuencia, tales gastos no pueden ser improductivos en el sentido en que lo eran en las colectividades pre-socialistas. Mandel, por consiguiente, se ubicó desde el punto de vista de las asociaciones pre/comunistas, en la caracterización del último fondo aludido.

e- *Fondo de disfrute*: en él se reúne la parte del producto global que tiene por objetivo:
   i) hacer del trabajo una fuerza cada vez más humana y la primera necesidad vital;
   ii) ampliar y diversificar las necesidades sociales, de manera que el deseo sea estimulado incesantemente;
   iii) convertir a la riqueza en un tesoro cada vez más multilateral y orientado al goce estético-pasional.

En cuanto a los cuatro momentos de la vida social en las comunas presocialistas, podemos sostener que están lejos de un economicismo y materialismo estrechos, atribuibles a Marx; lo contrario hicieron con tales lexemas sus "discípulos" en el siglo XX. Una caracterización detallada de esos momentos, nos apartaría demasiado de nuestros objetivos; ofreceremos algunos rasgos de la producción, el instante que padeció las mutilaciones conceptuales más reduccionistas.

La definimos como el devenir por el cual las fuerzas de la naturaleza y las de la comunidad, tanto formales como materiales y tanto actuales cuanto potenciales, son tensionadas para:

i) poner en juego a los poderes creadores de los bienes internos de mujeres y varones;
ii) objetivar dichas fuerzas, a fin de que sean materia de relación del ser humano con su propia subjetividad;
iii) producir al hombre en cuanto ser social;
iv) generar tesoro, el cual no sólo es concreto y material, sino también espiritual y semiótico (la educación, la ciencia, el arte, etc., son también producción y riqueza, aunque de carácter inmaterial –Marx 1974: 241, 346/347).

Aquellos marxismos que "unidimensionalizaron" la producción a sus rasgos técnico-instrumentales, en tanto una simple creación de riqueza y de medios productivos, descuidaron aspectos muy importantes. Esta simplificación de la teoría no sólo conduce a perspectivas no complejas de lo social, sino a interpretaciones que ponen entre paréntesis su pretendida orientación marxista.

Respecto a los demás instantes de la vida colectiva, es dable enunciar que la producción se enlaza con el consumo, jugando la distribución y la circulación, el “rol” de “puentes”. El “consumo” puede ser de dos grandes tipos: el que emplea los productos para darle continuidad a la producción social (el “consumo productivo”), y el que desgasta los valores de uso por su empleo individual (el “consumo improductivo”). Aunque suene tautológico, el consumo es entonces, el proceso que se diferencia entre “consumo productivo” y “consumo improductivo”.

Lo que es suscitado en una colectividad S, en calidad de objetos de disfrute, requiere ser distribuido. Por ello, la “distribución” será el proceso a través del cual lo gestado en una comuna, se asigna por ejemplo, a determinados grupos sociales.

Para que haya “distribución” tiene que haber a la par “circulación”, la que será en consecuencia, el movimiento en sí de los productos. En múltiples obras, el compañero del General sostiene que la circulación propiamente dicha no sólo implica que exista mercancía o valor de cambio, sino que haya precios. Por ende, si somos muy estrictos, la circulación no existe en las sociedades mercantiles “arcaicas”, como las que solían haber en los “intersticios” de la Antigüedad. *Au fond*, circulación habría recién a partir de las asociaciones como las de Grecia y Roma ya desarrolladas. Sin embargo, sí había distribución, por lo que surge la pregunta de cómo bautizar el proceso que acompaña al de distribución.

En el vol. I de *Teorías sobre la plusvalía* y en unas cuantas palabras, Marx ofrece una respuesta: se trataría de un simple intercambio. Entonces, tendríamos sociedades sin circulación y con intercambio, y colectividades que, aun cuando tuviesen mercancía y un “proto” dinero, no estarían hilvanadas por la “circulación”, a pesar de haber comercio en ellas. Luego, emergerían comunas con mercancía, dinero y precios; éstas sí poseerían circulación.

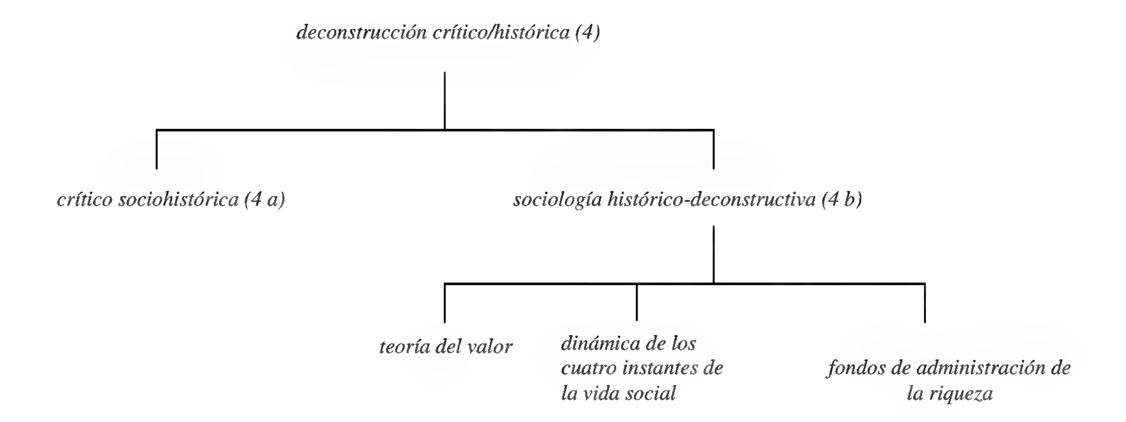
Observemos lo que ocurre: el intercambio, bajo determinadas condiciones, deviene comercio sin que haya todavía circulación. Después, el comercio se despliega lo suficiente como para que nazca la circulación propiamente dicha. En esquema sencillo:

intercambio ⟶ comercio ⟶ circulación

Es adecuado subrayar que en el mercadeo sin circulación, hay dos subtipos: el comercio “arcaico” o “primitivo”, representado por el trueque, y el mercadeo más avanzado de comunas neolíticas.

Sea como fuere, resulta que la “flecha” más gruesa indica que la “circulación” es menos “flexible” y más “dura” que el comercio, el cual es a su vez, más “áspero” que el intercambio. Es como si hubiera un sucesivo “endurecimiento” de lo “blando”, “flexible”, “fluido”, etc. o como si a medida que las sociedades se hicieran más complejas, los individuos extraviasen otro tanto en capacidad para controlar su vida. En suma, hay un proceso de “acorazamiento” que da origen a “esquemas” o “estructuras” que son cada vez más rígidas e inmanejables para los hombres. Precisamente, eso es lo que ocurrirá con base y superestructura: lo social se “endurecerá” en dos enormes esferas.

Habiendo redondeado la exposición de lo que veníamos argumentando, nos hallamos en condiciones de graficar el citado cuarto momento:



Como puede observarse, esta manera de comprender lo "metodológico" en el suegro de Longuet, posee la ventaja de funcionar a modo de un "organigrama" de las nociones, el que permite orientarnos semióticamente en el multívoco pensamiento del crítico alemán. Complejidad que, al igual que aconteció con Hegel, no le impidió ser tratado, (especialmente por los post/modernos -Lyotard, Baudrillard, etc.- y por los afiliados a la "sociología" de raigambre durkheimiana/weberiana -Bourdieu, Habermas), como un "perro muerto" –un "catálogo" demostraría cuánto la superestructura no posibilitó un distanciamiento radical de la época, incluso en los post/estructuralistas como Foucault, Derrida o Deleuze.

En conclusión, algunos de los rasgos de la dialéctica materialista, que son derivados de la forma en que Marx exige la génesis de categorías, son:

- A diferencia de la interacción de la certeza sensible, no se da por supuesta la coincidencia entre esencia y concepto.
- Por el contrario, una dialéctica materialista no afirma la vigencia de ninguna esencia ni de lo real independientemente del pensamiento, del signo, de la cultura y del lenguaje. Mas, esto último no significa que la realidad sea creada por la conciencia, tal como estarían dispuestos a (mal)entender los leninistas recalcitrantes.
- Lo material, en tanto *Ceroidad*, está desplegado por la significación, es decir, por la distancia o *différance* que introduce el signo entre lo dado y la idea.
- Una toma de posición materialista a ultranza, sostiene enfáticamente que lo concreto sólo puede ser representado, glosado, deconstruido y significado, ya que no contamos más que con "representaciones".
- La *Ceroidad* de lo real, para hacer factible hablar de ella, tiene que convertirse en un material discursivizado. Sin embargo, como esto implica la alternativa de construir versiones no críticas, y por ello, idealistas, hay que elaborar un objeto deconstructivamente pensado.
- Resulta así que la crítica historiada (que tiene dos grandes planos internos), torna viable desplegar lo puesto en enunciación, respecto a los condicionamientos de la superestructura y a las relaciones de violencia de la base. Esto es, la deconstrucción, al mantenerse distanciada de los efectos semiósicos de la época, garantiza que los jirones de la ceroidad de lo real, no sean conservadores.

Comprobamos, por consiguiente, que la dialéctica materialista se desmarca de la metafísica de la Presencia (i), se aleja de los saberes que metaforizan sus referentes de forma complaciente y reaccionaria (ii), y se desvía de los efectos semióticos hegemónicos históricamente determinados (iii). Triple y abismal diferencia con la dialéctica hegeliana de la *Fenomenología del Espíritu* (op. cit.), dado que la misma clausura lo real, en cuanto presencia factible de ser re-presentada en la Idea; genera visiones de lo concreto que anulan la violencia de lo estructurado (ejemplificado en una historia mítica del *Geist* que busca su Ser Para Sí en el Saber Absoluto); y acepta el "espíritu del mundo", a fin de surgir como la narración oficial de aquel transcurrir especulativo.

El rechazo de la revolución en una tal filosofía, es inherente a la lógica desplegada. Habermas (1995: 157/161), a pesar de los postulados que nos separan, pudo ofrecer afirmaciones convincentes. Sin embargo, la incomodidad frente a la revolución no se condensa únicamente en su apoyo a los cambios suscitados desde arriba o en su tibia aceptación de 1789, sino en el mecanismo consistente en hablar acerca de lo revolucionario para desplazarlo del sistema. Acaso sea esto lo que Engels (1973 b: 305; 1973 c: 360-362) haya querido decir, al sostener que lo incontestable de la dialéctica es neutralizado en Hegel. La brasa de la revolución no quema en él sólo por eso, sino en virtud de que el devenir mismo es integrado como variable del sistema, pero con el objetivo de resistirla y conjurarla. Y todo nos parece conducir al mismo punto: a la construcción de versiones soporíferas de lo real; necesidad que, en la metafísica occidental, viene desde Platón y más allá. En consecuencia, esta versión de la dialéctica en el co fundador del *Partido Comunista* supone la disolución del platonismo.

El olvidado en las universidades, habría querido mostrar, a partir de una dialéctica materialista de los trazos dispuestos, lo real en su voluntad de poder absurda, incomprensible (en los pobres rastros que nos dejó un mediólogo sobre una entrevista de 1871, se dice que "... *no hay nada que explicar, salvo la estupidez humana* ..." –Landor 1998: 2). Precisamente, esto nos abre la posibilidad de dar cuenta de porqué la interacción en el marxismo tendría que recuperarse en un nivel que se comunique con la praxis. En efecto, si la dialéctica expuesta permanece sólo en el registro de problemas epistémico/metodológicos, no se ve cómo puede sustraerse a una colonización de la filosofía. Pero si entendemos que hablar de lo concreto significa su restitución en lo semiótico, las estrategias para un acercamiento hacia lo dado, hacen sentir sus repercusiones en el estrato de la acción. Parece ocurrir que la génesis de objetos inoportunos para las fuerzas cristalizadas del dominio, soporta mejor las tensiones entre teoría y praxis (en lo que respecta a los lexemas de que lo *real* es un *Eso* que llega cuando no debe, ir a Lacan 1985: 451-453).

Ahora bien, la aproximación elíptica y demorada a lo objetual con el soporte de lo dialéctico/materialista, insiste en todo Marx. Basta una atenta mirada al índice de *El capital* (op. cit.) para advertir que su desarrollo es dialéctico, en el sentido de que cada capítulo siguiente no sólo explicita lo que en apartados anteriores no se hizo obvio, sino que las isotopías abordadas son siempre la "síntesis" de los resultados alcanzados y el anuncio de las nuevas cuestiones que tendrán que resolverse. Esa estructura tan elaborada, meticulosa, cuidada y detallista es lo que influyó para que el resto de los textos

fuesen editados "*post-mortem*", dado que la argumentación en ese ritmo precisaba demasiado tiempo. De ahí también que el esposo de Jenny, haya escrito numerosos borradores, en los que sin embargo, todavía puede apreciarse la forma dialéctica de suscitar los problemas (así, f. i., los *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política* de 1858). Además, al referirnos a la narrativa de *El capital* (op. cit.), no sólo hay que contemplar el volumen I, sino que es necesario tener una visión de conjunto. El primer tomo aboceta el movimiento de producción capitalista; el segundo, trata el proceso de circulación; el tercero, es una síntesis de los dos primeros y muestra la génesis de riqueza percibida en su complejidad; el cuarto, es la deconstrucción de las teorías sobre la plusvalía. La exposición sigue, como puede apreciarse, una secuencia dialéctica escandida en sus tres momentos "clásicos", con el añadido de un cuarto instante crítico/deconstructivo. Apostamos por eso, por una dialéctica del Desvío que nos emanciparía de las matrices leninistas, en dirección hacia una interpretación sutil del sufriente en la pirata Inglaterra.

BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, Jean (1994) *De la seducción.* Barcelona: Planeta-De Agostini.

BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude Passeron (1981) *La reproducción.* Barcelona: Laia.

DELEUZE, Gilles (1989) *Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatêlet.* Valencia: Pre-Textos.

DELLA VOLPE, Galvano (1965) *Clave de la dialéctica histórica.* Buenos Aires: Proteo.

DURKHEIM, Emile (1993 a) *La división del trabajo social.* Vol. I. Barcelona: Planeta-De Agostini.

_______________ (1993 b) *La división del trabajo social.* Vol. II. Barcelona: Planeta-De Agostini.

ENGELS, Friedrich (1971 b) "*El problema de la vivienda*" en (1971 a) op. cit.

_______________ (1973 b) "*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*" en Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1973 a) *Obras escogidas.* Vol. VII. Buenos Aires: Ciencias del Hombre.

_______________ (1973 c) "*Del Socialismo utópico al Socialismo científico*" en (1973 a) op. cit.

FOUCAULT, Paul Michel (1970) *Nietzsche, Freud, Marx.* Barcelona: Anagrama.

____________________ (1977) *Las palabras y las cosas.* México: Siglo XXI.

____________________ (1983 a) *El discurso del poder.* México: Folios.

____________________ (1983 b) "*Respuesta a 'Sprit'*" en (1983 a) op. cit.

____________________ (1987) *La verdad y las formas jurídicas.* México: Gedisa.

____________________ (1992) *Genealogía del racismo.* Montevideo: Altamira.

GREIMAS, Algirdas Julien (1990) *De la Imperfección.* México: UAP.

de la GARZA TOLEDO, Enrique M. (s/f. e.) *El método del concreto-abstracto-concreto. Ensayos de metodología marxista.* México: Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa.

HABERMAS, Jürgen (1984) *La ciencia y la técnica como "ideología".* Madrid: Tecnos.

________________ (1986) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Buenos Aires: Amorrortu.

________________ (1995) op. cit.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1966) op. cit.

JUANES, Jorge (1982) op. cit.

LACAN, Jacques (1985) *El Seminario. Libro 3. Las psicosis. 1955-1956.* Barcelona: Paidós.

LANDOR, R. (1998) "*La Internacional no es un misterio*" en el suplemento cultural *Domingo* del diario *Perfil* de 24 de mayo de 1998, año I, N° 16.

LOPEZ, Edgardo Adrián (1993) Informe Final sobre el Trabajo de Investigación "*El semema 'riqueza' en los vols. I y III de* El capital *de Karl Marx*", elevado a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta en el marco de las *Becas de Investigación y Extensión para Estudiantes Avanzados.* MIMEO.

___________________ (1997) op. cit.

LYOTARD, François (1993) *La condición posmoderna*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

MANDEL, Ernest (1988 c) "*Producción de mercancías y burocracia en Marx y Engels*" en (1988 a) op. cit.

MARX LEVY, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1964 a) op. cit.
_______________ (1973 a) op. cit.
_______________ (1978) op. cit.
_______________ (1984 a) op. cit.
_______________ (1985 a) op. cit.

_______________ (1971) op. cit.
_______________ (1972 a) op. cit.
_______________ (1974) op. cit.
_______________ (1983 a) op. cit.
_______________ (1983 b) *El capital*. Vol. II. Buenos Aires: Cartago.
_______________ (1983 c) *El capital*. Vol. III. Buenos Aires: Cartago.
_______________ (1984 b) op. cit. en (1984 a) op. cit.
_______________ (1984 c) *Miseria de la Filosofía*. Madrid: SARPE.
_______________ (1985 b) op. cit. en (1985 a) op. cit.
_______________ (1985 d) op. cit.
_______________ (1988 a) op. cit.
_______________ (1988 b) op. cit. en (1988 a) op. cit.
_______________ (1992 a) op. cit.
_______________ (1992 b) op. cit. en (1992 a) op. cit.

MIRANDA, José Porfirio (1978) op. cit.

MONDOLFO, Rodolfo (1968) *Marx y marxismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

PEIRCE, Charles Sanders (1974) op. cit.
_______________ (1987) *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus.

VVAA (1988 a) op. cit.

WEBER, Max (1994) *Economía y sociedad*. Buenos Aires: FCE.

Índice

Sección I

Sección II

Sección III

Publicado en 18 de setiembre de 2008 en la *Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll.

Sin las últimas correcciones que se le efectuaron en marzo de 2009, el texto puede consultarse en http://www.eumed.net/libros/2008c/428/indice.htm.